
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00001463 9

PLATON

ŒUVRES COMPLÈTES

[illegible]

PLATON

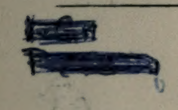
ŒUVRES COMPLÈTES

TOME XIII — 3e PARTIE

Il a été tiré de cet ouvrage :

200 exemplaires sur papier pur Lafuma
numérotés à la presse de 1 à 200.

COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ



PLATON

ŒUVRES COMPLÈTES

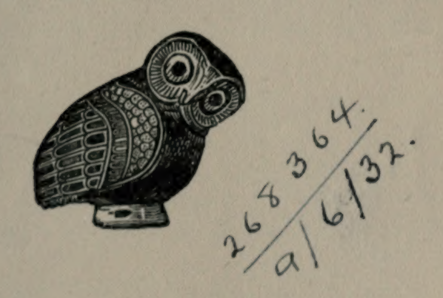
TOME XIII — 3e PARTIE

DIALOGUES APOCRYPHES

DU JUSTE — DE LA VERTU — DÉMODOCOS — SISYPHE
ERYXIAS — AXIOCHOS — DÉFINITIONS

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT
[Maurice Croiset et autres]
PAR

JOSEPH SOUILHÉ
Docteur ès lettres.



PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL
1930

Conformément aux statuts de l'Association Guillaume Budé, ce volume a été soumis à l'approbation de la commission technique, qui a chargé M. A. Diès d'en faire la revision et d'en surveiller la correction en collaboration avec M. J. Souilhé.

DU JUSTE

NOTICE

I

LE SUJET ET LA DATE DU DIALOGUE

Le Περὶ δικαίου ne se trouve pas mentionné dans les catalogues des écrits platoniciens qui nous ont été conservés par Diogène Laërce. Il ne nous est guère possible aujourd'hui de nous expliquer sa présence parmi les manuscrits[1]. Mullach prétend qu'Isidore de Péluse ferait allusion à ce dialogue dans une lettre au sophiste Harpocrate et l'attribuerait à Platon[2]. Mais le texte d'Isidore est vraiment trop général et peut s'appliquer tout aussi bien à d'autres ouvrages[3]. En tout cas, la question d'authenticité ne se pose même pas et nul n'a jamais été tenté de restituer à Platon une dissertation aussi insignifiante.

Le thème. — Sans aucun préambule pour situer le lieu ou les circonstances de la discussion, Socrate impose à son disciple anonyme[4] le thème que l'on développera. Il s'agit de déterminer la nature de la justice. A l'aide d'une série d'exemples, le maître indique le caractère d'une bonne défi-

1. Voir Notice générale, 2e Partie, p. IX.
2. *Fragm. phil. graec.* III, p. 62.
3. Πόσους διαλόγους συνέγραψεν ὁ ἐλλογιμώτατος Πλάτων, δεῖξαι ἐθέλων, τί τὸ δίκαιον, καὶ μηδὲν σαφὲς φράσας, μηδὲ πείσας τινάς, ἀλλὰ καὶ αὐτῆς τῆς ἐλευθερίας ἐκπεσὼν ἐτελεύτησε. Migne, *P. G.*, LXXVIII, 1153.
4. Ἀνώνυμός τις disent les manuscrits ; ἑταῖρος, écrivent quelques éditions.

nition. Il faut chercher à grouper tous les cas particuliers sous l'unité d'un concept. Ici, on s'efforcera de découvrir la norme commune qui permet d'attribuer à nos actions la qualité de *justes* (373 a). La question de méthode éclaircie, on entre au cœur du sujet et on se demande :

1° Quel instrument sert à distinguer le juste de l'injuste. L'enquête amène à conclure que la parole, le discours aident à opérer un tel discernement (373 a-d).

2° Quelle est la nature de l'objet ainsi distingué (373 d-e). Comme le disciple avoue son embarras, Socrate assigne un point de vue sous lequel on examinera le problème : est-on, oui ou non, injuste sciemment, et faut-il en croire le poète, quand il dit : nul n'est méchant volontairement? Ce thème va servir de base à la discussion et, par une série d'exemples, on établira la proposition suivante : ce qu'on appelle injuste, par exemple, tromper, mentir, nuire... peut être juste ou injuste suivant les circonstances de temps, de lieu, de personnes. Donc les mêmes actions seront tantôt bonnes, tantôt mauvaises (374 a-375 a).

3° Par conséquent, il faut agir avec circonspection pour agir justement. Mais agir ainsi, c'est agir conformément à la science. La justice est donc une science. Dès lors, l'injustice est une ignorance, et puisque l'ignorance est involontaire, l'injustice est semblablement involontaire (375 a-fin).

L'auteur. — Le thème de la justice est un de ceux qui fut le plus exploité par les écrivains anciens. On signale un περὶ δικαιοσύνης parmi les œuvres de Speusippe; deux commentaires ou exhortations du même titre parmi celles de Xénocrate; trois dialogues composés par Héraclide de Pont et quatre livres par Aristote[1]. Ce n'est évidemment à aucun de ces derniers que nous devons attribuer la paternité de l'écrit pseudo-platonicien. Le titre seul de leurs ouvrages diffère de celui que la tradition revendique pour le petit dialogue.

Diogène-Laërce mentionne parmi les σκυτικοὶ διαλόγοι dont le cordonnier Simon serait l'auteur, deux περὶ δικαίου (II, 122). Mais ce Simon a-t-il existé, ou, du moins, a-t-il écrit?

1. Cf. Diog. Laërce : pour Speusippe, IV, 4; pour Xénocrate, IV, 12, 13; pour Héraclide, V, 86; pour Aristote, V, 22.

N'est-il pas plutôt un personnage légendaire que les dialogistes aimaient à mettre en scène? Les σκυτικοὶ λόγοι constituèrent fort probablement un genre à la mode au v[e] siècle, et le Simon, à qui plus tard on prêta généreusement toute une littérature, ne fut vraisemblablement que le héros de ces sortes d'écrits [1].

K. Joël prétend qu'Aristote connaissait déjà le περὶ δικαίου : il citerait et discuterait dans l'*Ethique à Nicomaque* l'aphorisme poétique utilisé par l'auteur du dialogue (374 a) [2]. Est-ce vraiment au περὶ δικαίου qu'Aristote fait allusion dans le passage allégué? Ne songeait-il pas plutôt à un lieu commun de la littérature socratique, qui dut plus d'une fois se réclamer de l'aède en question ou d'un de ses semblables?

Ce qui caractérise le dialogue pseudo-platonicien, c'est, en fait, la pauvreté artistique et la banalité des idées. On ne retrouve aucune pensée personnelle, aucune de ces expressions originales qui font le charme du moindre dialogue de Platon. Une série de développements, en cours dans les écoles du v[e] et du iv[e] siècle, se soudent plus ou moins les uns aux autres, sans art et sans grande variété. En particulier, le thème que les mêmes actions peuvent être justes ou injustes, selon qu'elles ont pour objet des amis ou des ennemis (374 c et suiv.), a été traité par Platon au I[er] livre de la *République* (331 c et suiv.), par Xénophon dans les *Mémorables* (IV, 2, 13 et suiv.) et par l'auteur des dissertations sophistiques connues sous le nom de δισσοὶ λόγοι (Diels II, 83. 3). Le *Clitophon* nous apprend également que c'était une des thèses favorites du socratisme antisthénien. L'auteur du περὶ δικαίου précise un point : d'après lui, l'opportunité, le καιρός d'une action, sera la pierre de touche qui permettra de discerner la justice ou l'injustice de cette action (375 a et suiv.). Or, telle est aussi, comme l'a déjà remarqué H. Gomperz [3], la solution à laquelle paraît se rallier l'auteur des δισσοὶ λόγοι (II, 83. 12). En somme ce sont là idées banales et superfi-

1. On cite des σκυτικοὶ λόγοι, ainsi qu'un dialogue intitulé *Simon*, parmi les œuvres de Phédon. Diog. Laërce, II, 105. — Voir Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* I, p. 101 et suiv. ; *Hermes*, 14, 187.

2. *Der echte und xenoph. Sokrates* I, p. 402. — Aristote, *Eth. Nicom.* Γ, 7, 1113 b 14.

3. *Sophistik und Rhetorik*, p. 154.

ficielles qui devaient alimenter la rhétorique des sophistes.

Notre dialogue est donc probablement un exercice d'école. Il provient, sans doute, de ce milieu plus ou moins teinté de socratisme que Platon a souvent combattu. L'auteur a-t-il connu les premiers dialogues platoniciens? La ressemblance entre certains textes et une page d'*Euthyphron*[1] porterait à le croire. Mais aucune raison n'impose, comme le veut Pavlu, d'assigner à cet écrit une date post-aristotélicienne[2]. Au contraire, le genre de développements et la forme littéraire rappellent davantage les procédés d'une époque plus ancienne.

II

LE TEXTE

Les manuscrits suivants ont servi de base à l'édition du texte :

Parisinus 1807 (IXe siècle) = A.
Vaticanus graecus I (Xe siècle) = O.
Vindobonensis 21 (XIVe siècle?) = Y.
Vaticanus graecus 1029 B (fin XIIe siècle) = V.
Parisinus 3009 (XVIe siècle) = Z.

Le *Vaticanus graecus I* a été collationné sur les photographies qui sont la propriété de l'Association Guillaume Budé. Ce manuscrit fort important comprenait autrefois deux volumes. Nous ne possédons plus que le second renfermant les *Lois*, l'*Epinomis*, les *Lettres*, les *Définitions*, six apocryphes et quelques lignes du septième, *Axiochos*. Le texte est apparenté à celui du *Parisinus* 1807, mais les variantes insérées dans les marges et provenant de collations de divers manuscrits revisés et parfois corrigés avec soin, témoignent d'un travail critique approfondi. Ce manuscrit se rattache par là au mouvement philologique dirigé par le patriarche Photios[3].

1. Περὶ Δικ. 372, 373 a et *Euthyphron*, 7 b.

2. J. Pavlu, *Die pseudoplatonischen Gespräche über Gerechtigkeit und Tugend*, Wien, 1913.

3. Cf. notre édition des *Lettres* de Platon, t. XIII, 1re partie, de la Collection Guillaume Budé, p. XXIX.

Le *Vaticanus graecus* 1029 B a été collationné également sur une reproduction photographique. Le texte reproduit généralement la tradition de O, surtout des corrections marginales, mais il est aussi l'écho d'une tradition différente, peut-être celle que représente le *Vindobonensis* 54 (W). Ce dernier manuscrit ne contient pas les apocryphes, mais pour les dialogues communs à W et à V, l'ordre suivi, le titre sont identiques. De plus, certaines leçons caractéristiques de W, différentes de A et de O, se retrouvent dans V.

Nous avons collationné directement le *Parisinus* 3009 qui est apparenté à Y. Plusieurs leçons permettent de corriger le *Vindobonensis* 21, souvent fautif, et de retrouver, semble-t-il, la tradition ancienne de ce manuscrit.

Enfin, nous avons utilisé à l'occasion, d'après la collation faite par Bekker, le *Venetus* 184 (E) qui donne parfois des variantes intéressantes (Sur ce manuscrit, voir notre notice de *Minos*).

Stobée reproduit de larges extraits des apocryphes. Nous ne pouvions négliger cette tradition indirecte, qui, dans certains cas, nous a mis sur la voie de corrections nécessaires.

DU JUSTE

SOCRATE, UN ANONYME

372 a Peux-tu me dire ce qu'est le juste? Ne te semble-t-il pas que la question mérite d'être discutée[1]?

Je le crois tout à fait.

Qu'est-ce donc?

Serait-ce autre chose que ce que la coutume consacre comme juste?

Ne me réponds pas ainsi. Mais voyons : si tu me demandais ce qu'est l'œil, je te dirais : ce par quoi nous voyons, et si tu me priais de te le montrer, je te le montrerais; si tu me demandais : à quoi donne-t-on le nom d'âme, je te dirais : à ce par quoi nous connaissons, et si tu me demandais encore ce qu'est la voix, je te répondrais : ce par quoi nous parlons. A ton tour, exprime-toi de cette manière : est juste ce par quoi nous faisons telle chose, comme je viens de te le demander.

Je suis embarrassé pour te répondre ainsi.

Eh bien! puisque tu ne le peux de cette façon, peut-être par cet autre biais arriverons-nous plus facilement. Voyons, à quoi nous référons-nous pour discerner ce qui est plus grand de ce qui est plus petit? N'est-ce pas à la mesure?

Oui.

Et avec la mesure, à quel art? N'est-ce pas à la métrétique?

373 a Oui, à la métrétique.

Et pour distinguer ce qui est léger de ce qui est lourd? N'est-ce pas au poids?

1. La facon d'engager le débat rappelle le début de *Minos*. On pourra comparer cette première page avec *Minos* 313 et 314 a, b. Cela permettra de se rendre compte des procédés mis en œuvre dans les écoles de rhéteurs.

ΠΕΡΙ ΔΙΚΑΙΟΥ

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΑΝΩΝΥΜΟΣ ΤΙΣ

Ἔχεις ἡμῖν εἰπεῖν ὅτι ἐστὶ τὸ δίκαιον ; ἢ οὐκ ἄξιόν 372 a
σοι δοκεῖ εἶναι λόγον περὶ αὐτοῦ ποιεῖσθαι ;

Ἔμοιγε καὶ μάλα.

Τί οὖν ἐστι ;

Τί γὰρ ἄλλο γε ἢ τὰ νομιζόμενα δίκαια ;

Μή μοι οὕτως, ἀλλ' ὥσπερ ἂν εἰ σύ μ' ἔροιο τί ἐστιν ὀφθαλμός, εἴποιμ' ἄν σοι ὅτι ᾧ ὁρῶμεν, ἐὰν δὲ καὶ δεῖξαί με κελεύῃς, δείξω σοι, καὶ ἐάν με ἔρῃ ὅτῳ ψυχὴ ὄνομα, ἐρῶ σοι ᾧ γιγνώσκομεν, ἐὰν δὲ ἔρῃ αὖ τί ἐστι φωνή, ἀποκρινοῦμαί σοι ᾧ διαλεγόμεθα, καὶ σὺ οὕτω φράσον ὅτι δίκαιόν ἐστιν ᾧ τί χρώμεθα, ὥσπερ ἃ νυνδὴ ἠρόμην.

Οὐ πάνυ ἔχω σοι οὕτως ἀποκρίνασθαι.

Ἀλλ' ἐπειδὴ οὐχ οὕτως ἔχεις, ἴσως τῇδέ πῃ ῥᾷον αὐτὸ εὕροιμεν ἄν ; Φέρε, τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάττω τίνι σκοποῦντες διαγιγνώσκομεν ; ἆρα οὐ μέτρῳ ;

Ναί.

Μετὰ δὲ τοῦ μέτρου τίνι τέχνῃ ; ἆρ' οὐ μετρητικῇ ;

Μετρητικῇ. 373 a

Τί δὲ τὰ κοῦφα καὶ βαρέα ; ἆρ' οὐ σταθμῷ ;

Tit ΑΝΩΝΥΜΟΣ ΤΙΣ : ΕΤΑΙΡΟΣ edd. om. YZ. || 372 a 5 γάρ om. V[1] (habet s. l. V[2]) || γε om. Z. || 13 ἴσως : οὕτως Y || 373 a 1 μετρητικῇ (in resp.) om. Y. || 2 δὲ A[1]YZ : δαὶ OV et fecit A[2] (et sic a 4).

Oui.

Et avec le poids, à quel art? A l'art de peser, n'est-ce pas?

Sans aucun doute.

Et alors, pour discerner ce qui est juste de ce qui est injuste, à quel instrument nous référons-nous, et avec l'instrument, à quel art de préférence? Même sous cette forme, cela ne te paraît-il pas encore bien clair?

Non.

Reprenons donc de cette autre manière. Quand nous ne sommes pas d'accord sur ce qui est plus grand ou plus petit, qui tranche pour nous? Les mesureurs, n'est-ce pas?

Oui.

b Et quand il s'agit de quantité grande ou petite, qui tranche? Ce sont les calculateurs?

Évidemment.

Et lorsque c'est au sujet du juste ou de l'injuste que nous ne sommes pas d'accord, à qui nous adressons-nous, quels sont ceux qui tranchent pour nous dans tous les cas? Réponds.

Veux-tu parler des juges, Socrate?

Bien, tu as trouvé. Allons, essaie donc maintenant de répondre à cette nouvelle question. Comment s'y prennent les mesureurs pour juger de ce qui est grand et de ce qui est petit? Ne mesurent-ils pas?

Si.

Et pour discerner ce qui est lourd de ce qui est léger? Ne pèse-t-on pas?

On pèse assurément.

Et pour ce qui concerne les quantités grandes ou petites? Ne compte-t-on pas?

Si.

c Et alors, pour ce qui concerne le juste et l'injuste? Réponds.

Je ne sais.

On parle, n'est-ce pas [1]?

Oui.

C'est donc en parlant que les juges tranchent pour nous, quand ils se prononcent sur le juste et l'injuste?

1. Voir pour tout ce passage *République*, IX, 582 d : les λόγοι sont l'instrument utilisé par le philosophe pour juger de ce qui convient ou non.

Ναί.

Μετὰ δὲ τοῦ σταθμοῦ τίνι τέχνῃ ; οὐ τῇ στατικῇ ;

Πάνυ γε.

Τί δὲ δή ; Τὰ δίκαια καὶ τἄδικα τίνι σκοποῦντες διαγιγνώσκομεν ὀργάνῳ, καὶ μετὰ τοῦ ὀργάνου τίνι τέχνῃ πρόσθεν ; ἆρα οὐδ' οὕτω πώς σοι καταφανές ἐστιν ;

Οὔ.

Ἀλλὰ πάλιν ὧδε· ὅταν ἀμφισβητῶμεν περὶ τῶν μειζόνων καὶ τῶν ἐλαττόνων, τίνες ἡμᾶς διακρινοῦσιν ; οὐχ οἱ μετρηταί ;

Ναί.

b Ὅταν δὲ περὶ τῶν πολλῶν καὶ ὀλίγων, τίνες οἱ διακρίνοντες ; οὐχ οἱ ἀριθμηταί ;

Ἀλλὰ τί ;

Ὅταν δὲ περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων ἀμφισβητῶμεν ἀλλήλοις, ἐπὶ τίνας ἐρχόμεθα καὶ τίνες ἡμᾶς οἱ διακρίνοντές εἰσιν ἑκάστοτε ; εἰπέ.

Ἆρά γε δικαστὰς λέγεις, ὦ Σώκρατες ;

Εὖ γ' ηὗρες. Ἴθι δὴ καὶ τόδε πειράθητι εἰπεῖν. Τί ποιοῦντες διακρίνουσιν οἱ μετρηταὶ περὶ τῶν μεγάλων καὶ σμικρῶν ; ἆρ' οὐ μετροῦντες ;

Ναί.

Τί δὲ περὶ τῶν βαρέων καὶ κούφων ; οὐχ ἱστάντες ;

Ἱστάντες μέντοι.

Τί δὲ περὶ τῶν πολλῶν καὶ ὀλίγων ; ἆρα οὐκ ἀριθμοῦντες ;

Ναί.

c Τί δὲ δὴ περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων ἄρα ; ἀπόκριναι.

Οὐχ ἔχω.

Λέγοντες, φάθι.

Ναί.

Λέγοντες ἄρα ἡμᾶς διακρίνουσιν, ὅταν περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων κρίνωσιν οἱ δικασταί ;

373 b 12, 14, 16 δὲ : δαὶ fecit A² || 15 ναί om. Y.

possèdent l'injustice? ou est-ce malgré eux? Je veux dire : penses-tu qu'ils commettent l'injustice et sont injustes le voulant bien, ou sans le vouloir?

Sans doute le voulant bien, Socrate, car ils sont mauvais.

Et, d'après toi, c'est volontairement que les hommes sont méchants et injustes?

Mais oui. Pas pour toi?

Non, si du moins il faut en croire le poète.

Quel poète?

Celui qui a dit :

Nul n'est volontairement malheureux, ni involontairement heureux [1].

Mais, Socrate, le vieux proverbe a raison qui prétend que les poètes mentent souvent [2].

b Je serais surpris si dans ce cas notre poète mentait. Au reste, as-tu le temps? Nous pourrions examiner s'il ment ou dit la vérité.

J'ai le temps.

Eh bien! qu'est-ce qui est juste, d'après toi, mentir ou dire lavérité?

Dire la vérité, évidemment.

Mentir est donc injuste?

Oui.

Et s'il s'agit de tromper ou de ne pas tromper?

Ne pas tromper, sans aucun doute.

Tromper est donc injuste?

Oui.

Et encore, est-ce nuire qui est juste, ou rendre service?

Rendre service.

1. On ignore de quel poète il s'agit. En tout cas l'aphorisme est ancien. Aristote le cite dans *Eth. Nicom.* Γ, 7, 1113 b, 14, et Socrate l'interprète d'après sa propre doctrine, suivant laquelle on ne peut volontairement commettre l'injustice (cf. *Lois*, IX, 860 d). Mais le sens primitif était, sans doute, différent, et πονηρός, qui s'oppose ici à *μάκαρ*, a certainement sa signification originelle de *malheureux* (cf. v. g. Hésiode, fr. 43, 5), plutôt que celle de *méchant*, sans quoi le contraste cherché par l'auteur n'existerait plus entre les deux parties du dicton.

2. D'après le scoliaste, ce proverbe stigmatise les poètes qui mentent par cupidité et par flatterie : tandis que jadis ils disaient la vérité, lorsqu'on s'est mis à instituer des concours et à proposer des récompenses, ils ont préféré feindre et raconter des choses inexactes,

ἀνθρώπους ἢ ἄκοντας; ὧδε δὲ λέγω. Ἑκόντας οἴει ἀδικεῖν καὶ ἀδίκους εἶναι ἢ ἄκοντας;

Ἑκόντας ἔγωγε, ὦ Σώκρατες· πονηροὶ γάρ εἰσιν.

Ἑκόντας ἄρα σὺ οἴει πονηροὺς εἶναι καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους;

Ἔγωγε· σὺ δ' οὔ;

Οὔκ, εἴ γέ τι δεῖ τῷ ποιητῇ πείθεσθαι.

Ποίῳ ποιητῇ;

Ὅστις εἶπεν —

οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ.

Ἀλλά τοι, ὦ Σώκρατες, εὖ ἡ παλαιὰ παροιμία ἔχει, ὅτι πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί.

Θαυμάζοιμ' ἂν εἰ τοῦτό γε ἐψεύσατο οὗτος ἀοιδός, ἐπεὶ b εἴ σοι σχολή ἐστιν, ἐπισκεψώμεθα αὐτὸν εἴτε ψευδῆ εἴτε ἀληθῆ λέγει.

Ἀλλὰ σχολή.

Φέρε δή, πότερον ἡγῇ δίκαιον εἶναι ψεύδεσθαι ἢ ἀληθῆ λέγειν;

Ἀληθῆ ἔγωγε.

Ψεύδεσθαι ἄρα ἄδικον;

Ναί.

Πότερον δ' ἐξαπατᾶν ἢ μὴ ἐξαπατᾶν;

Μὴ ἐξαπατᾶν δήπου.

Ἐξαπατᾶν ἄρα ἄδικον;

Ναί.

Τί δέ; βλάπτειν δίκαιον ἢ ὠφελεῖν;

Ὠφελεῖν.

374 a 2 δὲ om. Z || ἑκόντας om. Z || 3 καὶ ἀδίκους εἶναι om. V (habet i. m.) || 8 πείθεσθαι : πεῖσθαι Z (θε s. l.) || **b** 1 εἰ τοῦτό γε : εἰ ποῦ τό γε Z || 2 εἴτε ψευδῆ εἴτε : τε ψευδῆ εἴτε in ras. V εἴτε ψευδῆ om. Z || 3 λέγει : -γειν Z || 4 ἀλλὰ — b 6 λέγειν om. Z || 5 φέρε — 375 c 2 λέγεις hab. Stob. WH III, 451 || 10 ἐξαπατᾶν ἢ μὴ : ἐξαπατᾶν δίκαιον ἢ μὴ Stob. || 14 δὲ A¹YVZ : δαὶ O Stob. et fecit A² || 15 ὠφελεῖν om. Z.

Nuire est donc injuste?

Oui.

c Donc, dire la vérité, ne pas tromper, rendre service, voilà ce qui est juste ; mentir, au contraire, nuire, tromper, voilà l'injuste.

Par Zeus, c'est absolument cela.

Et même s'il s'agit des ennemis?

Oh ! nullement.

Mais il est juste de nuire aux ennemis, injuste de leur rendre service[1] ?

Oui.

Donc, il est juste de les tromper, et ainsi de leur nuire?

Pourquoi pas?

De plus, mentir pour les tromper et pour leur nuire, n'est-ce pas juste?

Si.

d Et encore, aider ses amis, ne concèdes-tu pas que ce soit juste?

Évidemment.

En ne les trompant pas, ou en les trompant, si c'est pour leur intérêt?

Même en les trompant, par Zeus.

Il est donc juste de leur être utile en les trompant. Mais pas en mentant, ou même en mentant?

Même en mentant, c'est juste.

D'où il est manifeste que mentir et dire la vérité est à la fois juste et injuste.

Oui.

De même ne pas tromper et tromper sont juste et injuste

C'est manifeste.

De même, nuire et rendre service est juste et injuste.

afin de se concilier la faveur du public. Le même proverbe aurait été rappelé par Solon dans ses *Elégies* et par Philochoros, dans son Livre I des *Atthides*. Au livre II de la *République,* Platon s'élève contre les mensonges des poètes concernant les légendes des dieux (381 c, d).

1. Cette théorie relativiste de la justice est exposée par le Socrate des *Mémorables* (IV, 2, 13 et suiv.), mais ce n'est point du tout la doctrine du Socrate platonicien, qui refuse de regarder comme juste un acte nuisible à qui que ce soit, ami ou ennemi (*Républ.* I, 332 d-336. Voir la conclusion de tout le débat à propos de la parole de Simonide, 335 e. Cf. également la protestation du *Criton*, 49 a et suiv.).

Βλάπτειν ἄρα ἄδικον ;

Ναί.

Ἔστιν ἄρα ἀληθῆ μὲν λέγειν καὶ μὴ ἐξαπατᾶν καὶ c
ὠφελεῖν δίκαιον, ψεύδεσθαι δὲ καὶ βλάπτειν καὶ ἐξαπατᾶν ἄδικον.

Ναὶ μὰ Δία σφόδρα γε.

Ἦ καὶ τοὺς πολεμίους ;

Οὐδαμῶς.

Ἀλλὰ βλάπτειν δίκαιον τοὺς πολεμίους, ὠφελεῖν δὲ ἄδικον ;

Ναί.

Οὐκοῦν καὶ ἐξαπατῶντας δίκαιον βλάπτειν τοὺς πολεμίους ;

Πῶς γὰρ οὔ ;

Τί δέ ; Ψεύδεσθαι ἵνα ἐξαπατῶμεν καὶ βλάπτωμεν αὐτούς, οὐ δίκαιον ;

Ναί.

Τί δέ ; τοὺς φίλους οὐκ ὠφελεῖν φῂς δίκαιον εἶναι ; d

Ἔγωγε.

Πότερον μὴ ἐξαπατῶντας ἢ ἐξαπατῶντας ἐπ' ὠφελίᾳ τῇ ἐκείνων ;

Καὶ ἐξαπατῶντας νὴ Δία.

Ἀλλ' ἐξαπατῶντας μὲν δίκαιον ἄρα ὠφελεῖν, οὐ μέντοι ψευδομένους γε ; ἢ καὶ ψευδομένους ;

Καὶ ψευδομένους δίκαιον.

Ἔστιν ἄρα, ὡς ἔοικε, ψεύδεσθαί τε καὶ ἀληθῆ λέγειν δίκαιον καὶ ἄδικον.

Ναί.

Καὶ μὴ ἐξαπατᾶν καὶ ἐξαπατᾶν δίκαιον καὶ ἄδικον.

Ἔοικεν.

Καὶ βλάπτειν καὶ ὠφελεῖν δίκαιον καὶ ἄδικον ;

c 13 δέ E : δαί Stob. om. AOYZV || d 1 δέ A[1]Y : δαί OZV Stob. et fecit A[2] || 3 ἢ : ἢ καὶ Stob. || ὠφελίᾳ : -λείᾳ YV || 7 γε V Stob. : τε AOYZ || ἢ : ἢν Z || 12 καὶ ἐξαπατᾶν om. Y.

Oui.

e Ces mêmes choses, manifestement, sont donc toutes justes et injustes.

Je le crois aussi.

Écoute : j'ai un œil droit et un œil gauche comme tout le monde?

Oui.

Une narine droite et une narine gauche?

Assurément.

Une main droite et une main gauche?

Oui.

Eh bien! puisque ces mêmes parties de mon corps, tu les appelles les unes droites et les autres gauches, si je te demandais lesquelles, ne pourrais-tu me répondre : celles qui sont de ce côté sont droites, celles qui sont de cet autre sont gauches?

Si.

Fais-en autant ici. Puisque tu donnes aux mêmes choses tantôt le nom de justes, tantôt le nom d'injustes, peux-tu
375 a me dire lesquelles sont justes, lesquelles injustes?

A mon avis, toutes celles qui sont faites à propos et au moment propice[1] sont justes, et celles qui sont faites hors de propos sont injustes.

Ton idée est bonne. Donc celui qui accomplit toutes ces actions à propos agit justement, celui qui les accomplit hors de propos, injustement?

Oui.

Par conséquent, l'un accomplissant les actions justes est juste, l'autre accomplissant des actions injustes est injuste?

C'est cela.

Mais quel est celui qui peut, à propos et au moment propice tailler et brûler, ou faire maigrir[2]?

1. La notion de καιρός, norme du bien, est courante chez les moralistes grecs. Elle est, sans doute, une transposition de la notion médicale : le καιρός est le juste milieu, le point précis en deçà et au delà duquel l'équilibre est rompu dans le corps (Cf. Hippocrate : περὶ τόπων τῶν κατὰ ἄνθρωπον, Littré VI, 339, 44). Platon identifie le καιρός et le δέον à la mesure morale, qui apporte partout où elle s'introduit beauté et bonté (*Politique* 283 c-285 c).

2. Platon, dans *Gorgias* 522 a, a des expressions semblables pour désigner l'œuvre des médecins.

Ναί.

Ταῦτα δή, ὡς ἔοικε, πάντα τὰ τοιαῦτα ὄντα καὶ δίκαια e
καὶ ἄδικά ἐστιν.

Ἔμοιγε φαίνεται.

Ἄκουε δή. Ὀφθαλμὸν ἐγὼ ἔχω δεξιὸν καὶ ἀριστερὸν ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι ;

Ναί.

Μυκτῆρα δεξιὸν καὶ ἀριστερόν ;

Πάνυ γε.

Καὶ χεῖρα δεξιὰν καὶ ἀριστεράν ;

Ναί.

Οὐκοῦν ἐπειδὴ τὰ αὐτὰ ὀνομάζων τὰ μὲν δεξιὰ φῄς εἶναι, τὰ δὲ ἀριστερὰ τῶν ἐμῶν, εἴ σε ἐγὼ ἐροίμην ὁπότερα, ἆρ' ἂν ἔχοις εἰπεῖν ὅτι τὰ μὲν πρὸς τοῦ δεξιά ἐστι, τὰ δὲ πρὸς τοῦ ἀριστερά ;

Ναί.

Ἴθι δὴ καὶ ἐκεῖ, ἐπειδὴ τὰ αὐτὰ ὀνομάζων τὰ μὲν δίκαια φῄς εἶναι, τὰ δὲ ἄδικα, ἔχεις εἰπεῖν ὁπότερα τὰ
δίκαια καὶ ὁπότερα τὰ ἄδικα ; 375 a

Ἐμοὶ μὲν τοίνυν δοκεῖ ἐν μὲν τῷ δέοντι καὶ τῷ καιρῷ ἕκαστα τούτων γιγνόμενα δίκαια εἶναι, ἐν δὲ τῷ μὴ δέοντι ἄδικα.

Καλῶς γέ σοι δοκοῦν. Ὁ μὲν ἄρα ἐν τῷ δέοντι ἕκαστα τούτων ποιῶν δίκαια ποιεῖ, ὁ δὲ μὴ ἐν τῷ δέοντι ἄδικα ;

Ναί.

Οὐκοῦν ὁ μὲν τὰ δίκαια ποιῶν δίκαιος, ὁ δὲ τἄδικα ἄδικος ;

Ἔστι ταῦτα.

Τίς οὖν ὁ ἐν τῷ δέοντι ⟨καὶ τῷ⟩ καιρῷ οἷός τε τέμνειν καὶ κάειν καὶ ἰσχναίνειν ;

e 7 μυκτῆρα : καὶ μυκτῆρα Stob. || ἀριστερόν ; πάνυ γε. καὶ χεῖρα : ἀριστερὸν καὶ χεῖρα Stob. || 13 ἆρ' om. Stob. || ὅτι τὰ μὲν (τι τὰ μὲν in ras.) V || τοῦ OZV Stob. : τοῦδε AY || 15 ναί om. Stob. || 17 ὁπότερα τὰ ἄδικα καὶ ὁπότερα τὰ δίκαια (sed ord. rest. s. l.) Z || 375 a 2 καὶ τῷ om. Stob. || 10 ⟨καὶ τῷ⟩ Boeckh : om codd. et Stob.

Le médecin.

b Parce qu'il sait, ou pour une autre raison?

Parce qu'il sait.

Et qui peut à propos bêcher, labourer, planter?

L'agriculteur.

Parce qu'il sait, oui ou non?

Parce qu'il sait.

N'en est-il pas ainsi de toute chose? Celui qui sait est capable de faire ce qu'il faut, quand il le faut et au moment propice, et celui qui ne sait pas en est incapable?

Il en est ainsi.

Et alors, pour ce qui est de mentir, de tromper, de rendre service, celui qui sait est capable d'accomplir toutes ces
c actions quand c'est à propos et au moment propice : celui qui ne sait pas, non [1]?

Tu dis vrai.

Donc celui qui fait tout cela à propos est juste?

Oui.

Et c'est grâce à la science qu'il fait tout cela.

Sans aucun doute.

C'est donc par la science qu'est juste celui qui est juste.

Oui.

Mais l'injuste, n'est-ce pas par le contraire du juste qu'il est injuste?

Il le semble.

Or, le juste est juste par la sagesse.

Oui.

C'est donc par l'ignorance que l'injuste est injuste.

Apparemment.

Il y a donc toute chance pour que cette sagesse que nous ont léguée nos ancêtres, ce soit la justice [2], et que le nom
d d'ignorance recouvre l'injustice.

1. Voir dans *Alcibiade* II (145 a, b) la définition du φρόνιμος : celui qui sait quand, comment et dans quelle mesure il convient d'agir. Toutes ces déterminations concrètes ont passé dans la notion morale de μεσότης élaborée par Aristote : τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς (*Eth. Nicom.* B, 5, 1106 b, 21 et suiv. Voir Γ, 10, 1115 b, 7).

2. Sur l'identification de la justice et de la σοφία, cf. Platon, *Républ.* I, 350 c et Xénophon, *Mémorables* III, 9, 5.

Ὁ ἰατρός.

Ὅτι ἐπίσταται ἢ δι' ἄλλο τι; b

Ὅτι ἐπίσταται.

Τίς δ' ἐν τῷ δέοντι σκάπτειν καὶ ἀροῦν καὶ φυτεύειν οἷός τε;

Ὁ γεωργός.

Ὅτι ἐπίσταται, ἢ ὅτι οὔ;

Ὅτι ἐπίσταται.

Οὐκοῦν καὶ τἆλλα οὕτως; Ὁ μὲν ἐπιστάμενος οἷός τε τὰ δέοντα ποιεῖν ἐστι καὶ ἐν τῷ δέοντι καὶ ἐν τῷ καιρῷ, ὁ δὲ μὴ ἐπιστάμενος οὔ;

Οὕτως.

Καὶ ψεύδεσθαι ἄρα καὶ ἐξαπατᾶν καὶ ὠφελεῖν, ὁ μὲν ἐπιστάμενος οἷός τε ποιεῖν ἕκαστα τούτων ἐν τῷ δέοντι καὶ τῷ καιρῷ, ὁ δὲ μὴ ἐπιστάμενος οὔ; c

Ἀληθῆ λέγεις.

Ὁ δέ γε ταῦτα ποιῶν ἐν τῷ δέοντι δίκαιος;

Ναί.

Δι' ἐπιστήμην δέ γε ταῦτα ποιεῖ.

Πῶς δ' οὔ;

Δι' ἐπιστήμην ἄρα δίκαιος ὁ δίκαιος.

Ναί.

Οὐκοῦν ὁ ἄδικος διὰ τὸ ἐναντίον ἄδικός ἐστι τῷ δικαίῳ;

Φαίνεται.

Ὁ δὲ δίκαιος διὰ σοφίαν δίκαιος.

Ναί.

Δι' ἀμαθίαν ἄρα ὁ ἄδικος ἄδικος.

Ἔοικε.

Κινδυνεύει ἄρα ὃ μὲν οἱ πρόγονοι ἡμῖν κατέλιπον σοφίαν δικαιοσύνη εἶναι, ὃ δὲ ἀμαθίαν, τοῦτο δὲ ἀδικία. d

b 5 ὁ γεωργός om. Z || 8 οἷός τε om. Z || 9 alterum καὶ ἐν τῷ om. Stob. || 11 οὕτως — 14 οὔ om. Z || 13 ποιεῖν OZ Stob. : εἰπεῖν AYV || 14 καὶ τῷ : καὶ ἐν τῷ V om. Stob. || **c** 15 κατέλιπον YZV et (ι in ras.) A² : -λειπον A¹OZ || **d** 1 ἀμαθίαν (μαθί in ras.) V.

Apparemment.

Mais est-ce volontairement que les hommes sont ignorants ou involontairement?

Involontairement.

C'est donc involontairement aussi qu'ils sont injustes?

Il semble.

Et les injustes sont mauvais?

Oui.

C'est donc involontairement qu'on est mauvais et injuste.

Oui, absolument.

Et c'est parce qu'ils sont injustes qu'ils commettent l'injustice?

Oui.

Donc, par quelque chose d'involontaire?

Tout à fait.

Or, ce n'est pas par de l'involontaire que le volontaire se produit.

Assurément non.

Et c'est parce qu'on est injuste qu'on produit l'acte injuste.

Oui.

Mais le fait d'être injuste est involontaire?

Involontaire.

Par conséquent, c'est involontairement qu'on commet l'injustice et que l'on est injuste et méchant.

Involontairement, du moins à ce qu'il semble.

Donc, il ne mentait pas en cela, le poète?

Apparemment non.

Ἔοικεν.

Ἑκόντες δὲ ἀμαθεῖς εἰσιν οἱ ἄνθρωποι ἢ ἄκοντες ;

Ἄκοντες.

Ἄκοντες ἄρα καὶ ἄδικοι ;

Φαίνεται.

Οἱ δὲ ἄδικοι πονηροί ;

Ναί.

Ἄκοντες ἄρα πονηροὶ καὶ ἄδικοι ;

Παντάπασι μὲν οὖν.

Διὰ δὲ τὸ ἄδικοι εἶναι ἀδικοῦσι ;

Ναί.

Διὰ τὸ ἀκούσιον ἄρα ;

Πάνυ γε.

Οὐ μὲν δὴ διὰ τὸ ἀκούσιόν γε τὸ ἑκούσιον γίγνεται.

Οὐ γὰρ οὖν.

Διὰ δὲ τὸ ἄδικον εἶναι τὸ ἀδικεῖν γίγνεται.

Ναί.

Τὸ δὲ ἄδικον ἀκούσιον.

Ἀκούσιον.

Ἄκοντες ἄρα ἀδικοῦσι καὶ ἄδικοί εἰσι καὶ πονηροί.

Ἄκοντες, ὥς γε φαίνεται.

Οὐκ ἄρα ἐψεύσατο τοῦτό γε ἀοιδός.

Οὐκ ἔοικεν.

d 6 φαίνεται — d 9 ἄδικοι om. Z || 11 ἄδικοι E : ἄδικον AOYZV || 12 ναί om. O (hab. i. m.) || 16 οὐ — 17 γίγνεται om. Z

DE LA VERTU

NOTICE

I

LE SUJET ET L'AUTEUR

Pas plus que le dialogue précédent, celui qui a pour titre *de la Vertu* n'est signalé par Diogène-Laërce dans son catalogue des apocryphes platoniciens. Du reste, par son étendue, par la méthode de composition et aussi par la pauvreté d'expressions ou d'idées, cet écrit est apparenté au dialogue *du Juste* et donne également l'impression d'un exercice d'élève composé dans quelque école de rhétorique.

1. *Le sujet.* — Socrate propose un thème de discussion à son interlocuteur désigné sous le nom d'ἱπποτρόφος, l'éleveur de chevaux, par un de nos manuscrits (O), appelé par d'autres ἑταῖρος : la vertu peut-elle s'enseigner ou est-elle naturelle ?

1er thème. — Lorsqu'on veut acquérir la perfection d'un métier quel qu'il soit, on s'adresse à ceux qui sont de la partie. Pour acquérir la vertu, on devrait donc se mettre à l'école des gens vertueux. Or, l'expérience nous apprend que nul homme vertueux n'a pu communiquer son bien à ses disciples, pas même un père à ses fils. Donc la vertu n'est point œuvre d'éducation. On ne l'enseigne pas (376 a-378 c).

2e thème. — La vertu est-elle une perfection innée ? Nous savons que pour tous les métiers, tous les arts, il existe des gens capables de distinguer les natures aptes à exercer cet art ou ce métier et possédant, pour opérer ce discernement, les qualités nécessaires. Or, personne n'arrive à découvrir les

âmes naturellement vertueuses, ce qui serait cependant d'une souveraine importance pour la bonne marche de l'État. Donc, la vertu n'est pas apparemment une perfection que l'on possède par nature (378 c-379 c).

3e thème. — Si l'on ne naît pas naturellement vertueux et si, d'autre part, la vertu ne s'acquiert pas par l'éducation, qu'est-elle ? Sans doute, un don divin communiqué par les dieux suivant leur bon plaisir, un don du même genre que la divination ou l'inspiration prophétique (379 c-fin).

2. *L'auteur.* — Dans la littérature ancienne, c'était un lieu commun que de se demander si la vertu peut ou non s'enseigner. Diogène-Laërce ne cite pas moins de quatre ou cinq titres de dialogues ou de dissertations traitant ce sujet. Il attribue au cordonnier Simon un περὶ ἀρετῆς ὅτι οὐ διδακτόν (II, 122) ; à Criton, un dialogue ainsi désigné : ὅτι οὐκ ἐκ τοῦ μαθεῖν οἱ ἀγαθοί (II, 121), à Xénocrate, un écrit analogue : ὅτι παραδοτὴ ἡ ἀρετή (IV, 12). D'ailleurs, à toutes les époques et dans toutes les écoles, la vertu fut un thème de prédilection et il n'est guère de rhéteur ou de philosophe qui n'ait composé son περὶ ἀρετῆς [1]. Presque toutes ces œuvres ont disparu et nous ne possédons guère que le *Ménon* de Platon et notre petit dialogue pseudo-platonicien. Il nous est cependant assez facile de deviner le genre de développements que devaient comporter la plupart de ces dissertations. Un des chapitres des δισσοὶ λόγοι est consacré précisément à cette thèse : la sagesse et la vertu peuvent-elles s'enseigner ? (Diels, *Vorsok.* II, 83, 6). Or, ce chapitre semble être un catalogue des différents arguments utilisés par les rhéteurs : « On fait un raisonnement, écrit le sophiste, qui n'est ni vrai, ni persuasif. On prétend que la sagesse et la vertu ne peuvent ni s'enseigner, ni s'apprendre. Et ceux qui soutiennent cette proposition se prévalent des preuves suivantes : la première : si quelqu'un communique quoi que ce soit à un autre, il ne l'aura plus pour lui-même ; la seconde : si sagesse et vertu

1. On en signale, par exemple, un d'Eschine (cf. Suidas, mais sur l'attribution à Eschine, voir l'*Introduction*, 2e partie, p. VI), un d'Aristippe (Diog. Laërce, II, 85), un d'Aristote (Œuvres, édit. Berlin, V, 1468), un de Théophraste (D. L., V, 46), un d'Héraclide de Pont (D. L., V, 87).

pouvaient s'enseigner, on en pourrait indiquer les maîtres, comme on fait pour la musique ; la troisième : les hommes sages qu'a possédés la Grèce auraient pu enseigner la sagesse à leurs amis ; la quatrième : ceux qui ont fréquenté les sophistes n'y ont rien gagné ; la cinquième : beaucoup, sans fréquenter les sophistes, ont acquis du renom... » L'orateur discute ensuite ces preuves, reproduisant encore très probablement les réponses de ceux qui développaient la thèse contraire. On voit par l'exemple du *Ménon* et de notre περὶ ἀρετῆς que ce devaient être les arguments ordinaires des traités de rhétorique sur la vertu. On retrouve, en effet, dans la seconde et la troisième preuve, le motif des amplifications contenues dans les deux dialogues platoniciens.

Si l'on compare d'ailleurs le *Ménon* et le περὶ ἀρετῆς, on remarquera sans peine une telle ressemblance d'idées, de composition, de style, qu'il est impossible de nier le rapport très étroit des deux dialogues. Mais l'art, la liberté d'allure, l'aisance charmante du *Ménon* sont absents dans le περὶ ἀρετῆς et ce dernier ne paraît être qu'une sèche et inhabile imitation. Non seulement la division des thèmes, mais encore les procédés de développements sont identiques. Les exemples apportés à l'appui de la thèse sont les mêmes des deux côtés. Bien plus, des phrases entières sont transcrites, parfois littéralement, souvent avec de très légères modifications incapables de dissimuler le plagiat. Il est inutile de multiplier les références. Mais que le lecteur se reporte aux passages suivants : *Ménon*, 93c-94e, *de la Vertu*, 377a-378e. Le simple rapprochement de ces textes le convaincra. Il n'y a aucun doute que le περὶ ἀρετῆς ne soit un démarquage maladroit du *Ménon*. L'auteur emprunte à son modèle non seulement la substance du dialogue, mais jusqu'aux expressions les plus personnelles de Platon [1]. Faut-il, comme le pense Pavlu [2], l'identifier à celui qui composa le περὶ δικαίου ? Cela ne paraît pas évident, et l'imitation beaucoup plus servile du second dialogue porterait à penser que l'auteur est différent. Il n'est du reste pas surprenant que l'on découvre un certain air de

1. Comparer περὶ ἀρετῆς, 379 b et *Ménon*, 89 b ; π. α., 379 c, d et *Ménon*, 99 c, d.

2. *Die pseudoplatonischen Gespräche über Gerechtigkeit und Tugend*, Wien, 1913.

parenté entre les deux : tous ces exercices d'école étaient sans doute construits d'après un même patron et devaient se ressembler comme se ressemblent aujourd'hui deux dissertations d'élèves moyens. L'élève rhéteur dont le devoir eut la bonne fortune de passer à la postérité avait probablement reçu de son maître le sujet classique à développer : ἆρα διδακτόν ἐστιν ἡ ἀρετή... ; il avait sous la main le *Ménon*, et, sans se donner la peine d'innover, il a consciencieusement pillé son modèle. Son travail s'est peut-être égaré dans le *corpus platonicum* à cause des ressemblances matérielles du texte. Mais aucun renseignement ne nous permet de déterminer l'époque de la composition.

II

LE TEXTE

Notre édition est basée sur les mêmes manuscrits que le dialogue précédent.

Nous possédons, en outre, deux très courts fragments écrits sur papyrus au IIe siècle après Jésus-Christ et qui ont été découverts à Hawara par le professeur Petrie en 1889. Ce sont les textes 376 b, e. Ces textes, revisés, ont été reproduits dans l'ouvrage de Petrie *Hawara Biahmu and Arsinoe*, et plus récemment imprimés par Milne dans *Archiv für Papyrus-forschung und Verwandte Gebiete*, 1911, t. V, p. 379. Ces fragments ne nous sont malheureusement d'aucune utilité pour la revision du texte et les rares divergences qu'ils manifestent d'avec les manuscrits sont certainement fautives.

DE LA VERTU

SOCRATE, L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

376 a La vertu peut-elle s'enseigner, oui ou non ? Et dans ce dernier cas, les hommes de bien sont-ils tels par nature ou de quelque autre manière ?

b Je ne sais pour le moment que répondre, Socrate.

Eh bien ! examinons ainsi la question. Voyons, si quelqu'un voulait acquérir cette vertu[1] qui fait les habiles cuisiniers, comment l'acquerrait-il ?

Il est évident que ce serait en se mettant à l'école des bons cuisiniers.

Et encore, s'il voulait devenir un bon médecin, à qui s'adresserait-il pour devenir bon médecin ?

Evidemment à quelque bon médecin.

Et s'il voulait acquérir cette vertu qui fait les habiles
c charpentiers ?

Aux charpentiers.

Et s'il voulait acquérir cette vertu qui fait les gens honnêtes et sages, où devrait-il aller pour l'apprendre ?

Cette vertu, si toutefois elle peut s'apprendre, je suppose qu'on la trouvera auprès des gens de bien, car où serait-elle ailleurs ?

Voyons donc quels ont été chez nous les gens de bien,

1. τὴν ἀρετὴν.... ἣν ἀγαθοί εἰσιν. La conjecture de Fischer (ἣν au lieu de ᾗ donné par les manuscrits) nous paraît devoir être retenue, car elle s'accorde mieux avec le style de l'auteur et avec celui de Platon, dans le dialogue qui a servi de modèle. Cf. 376 c 1 : ᾗνπερ οἱ σοφοὶ τέκτονες ; c 4 : ᾗνπερ οἱ ἄνδρες οἱ ἀγαθοί ; 377 c 9 : ἣν δὲ αὐτὸς σοφίαν ᾖν σοφός... et *Ménon* 93 b, d...

ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΗΣ

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΙΠΠΟΤΡΟΦΟΣ

Ἆρα διδακτόν ἐστιν ἡ ἀρετή ; ἢ οὐ διδακτόν, ἀλλὰ φύσει 376 a
οἱ ἀγαθοὶ γίγνονται ἄνδρες, ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ ;

Οὐκ ἔχω εἰπεῖν ἐν τῷ παρόντι, ὦ Σώκρατες. b

Ἀλλὰ ὧδε σκεψώμεθα αὐτό. Φέρε, εἴ τις βούλοιτο ταύτην τὴν ἀρετὴν γενέσθαι ἀγαθὸς ἣν ἀγαθοί εἰσιν οἱ σοφοὶ μάγειροι, πόθεν ἂν γένοιτο ;

Δῆλον ὅτι εἰ παρὰ τῶν ἀγαθῶν μαγείρων μάθοι.

Τί δέ ; εἰ βούλοιτο ἀγαθὸς γίγνεσθαι ἰατρός, παρὰ τίνα ἂν ἐλθὼν γένοιτο ἀγαθὸς ἰατρός ;

Δῆλον δὴ ὅτι παρὰ τῶν ἀγαθῶν τινὰ ἰατρῶν.

Εἰ δὲ ταύτην τὴν ἀρετὴν ἀγαθὸς βούλοιτο γενέσθαι
ἥνπερ οἱ σοφοὶ τέκτονες ; c

Παρὰ τῶν τεκτόνων.

Εἰ δὲ ταύτην τὴν ἀρετὴν βουληθείη ἀγαθὸς γενέσθαι ἥνπερ οἱ ἄνδρες οἱ ἀγαθοί τε καὶ σοφοί, ποῖ χρὴ ἐλθόντα μαθεῖν ;

Οἶμαι μὲν καὶ ταύτην, εἴπερ μαθητός ἐστι, παρὰ τῶν ἀνδρῶν τῶν ἀγαθῶν· πόθεν γὰρ ἄλλοθεν ;

Φέρε δή, τίνες ἡμῖν ἄνδρες ἀγαθοὶ γεγόνασιν ; ἵνα

Tit. ΙΠΠΟΤΡΟΦΟΣ OV (personas om. AYZ) : ΕΤΑΙΡΟΣ add. b 3 ἣν Fischer : ἢ codd. || 4 γένοιτο : γένοι°το A γένοιντο O || 6 δὲ A^1Y : δαὶ OZV et fecit A^2 || c 1 σοφοί : σοφώτατοι Z || 4 οἱ ἀγαθοί : ἀγαθοί Y || 6 μαθητός i. m. iterat A^2O^2.

pour examiner si ce sont ceux-là qui rendent les hommes bons?

Thucydide[1], Thémistocle, Aristide, Périclès.

d Eh bien ! pouvons-nous dire qui fut le maître des uns ou des autres ?

Nous ne le pouvons : on ne dit point son nom.

Mais quoi, quelqu'un de leurs disciples alors, étranger ou concitoyen, ou quelque autre, libre ou esclave, qui grâce à leur société, soit devenu sage et bon[2] ?

On n'en cite aucun, non plus.

Serait-ce donc que l'envie les empêchait de communiquer la vertu aux autres ?

Peut-être.

Pour ne pas avoir de rivaux, comme les cuisiniers, les médecins, les charpentiers[3] ? Cela, en effet, leur porte tort à eux, d'avoir de nombreux rivaux et de vivre avec beaucoup de gens semblables à eux. Est-ce le cas des hommes de bien, cela leur porte-t-il tort de vivre au milieu de leurs semblables ?

C'est possible.

Les hommes de bien, ne sont-ils pas en même temps justes ?

Oui.

Y a-t-il quelqu'un à qui il soit avantageux de vivre non parmi les hommes de bien, mais parmi les mauvais ?

Je ne sais que répondre.

Ne peux-tu non plus répondre à ceci : est-ce le propre des gens de bien de nuire et celui des mauvais d'être utiles, ou bien est-ce le contraire ?

Le contraire.

377 a Donc les gens de bien sont utiles et les mauvais nuisibles ?

Oui.

1. Il ne s'agit pas de l'historien, mais de l'homme politique, rival de Périclès. Cf. *Lachès*, 179 a, *Ménon*, 94 c et *Théagès*, 130 a.

2. Cf. *Alcibiade* I, 119 a : Ἀλλὰ τῶν ἄλλων Ἀθηναίων ἢ τῶν ξένων δοῦλον ἢ ἐλεύθερον εἰπὲ ὅστις αἰτίαν ἔχει διὰ τὴν Περικλέους συνουσίαν σοφώτερος γεγονέναι...

3. Peut-être l'auteur du dialogue fait-il allusion aux vers d'Hésiode :

Καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων
καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ.

(*Op. et dies*, 25).

σκεψώμεθα εἰ οὗτοί εἰσιν οἱ τοὺς ἀγαθοὺς ποιοῦντες.

Θουκυδίδης καὶ Θεμιστοκλῆς καὶ Ἀριστείδης καὶ Περικλῆς.

Τούτων οὖν ἑκάστου ἔχομεν διδάσκαλον εἰπεῖν; d

Οὐκ ἔχομεν· οὐ γὰρ λέγεται.

Τί δέ; μαθητὴν ἢ τῶν ξένων τινὰ ἢ τῶν πολιτῶν ἢ ἄλλον, ἐλεύθερον ἢ δοῦλον, ὅστις αἰτίαν ἔχει διὰ τὴν τούτων ὁμιλίαν σοφός τε καὶ ἀγαθὸς γεγονέναι;

Οὐδὲ τοῦτο λέγεται.

Ἀλλ' ἆρα μὴ ἐφθόνουν μεταδιδόναι τῆς ἀρετῆς τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις;

Τάχα.

Ἆρα ἵνα μὴ ἀντίτεχνοι αὐτοῖς γίγνοιντο, ὥσπερ οἱ μάγειροί τε καὶ ἰατροὶ καὶ τέκτονες φθονοῦσιν; οὐ γὰρ λυσιτελεῖ αὐτοῖς πολλοὺς ἀντιτέχνους γίγνεσθαι οὐδὲ οἰκεῖν ἐν πολλοῖς αὐτοῖς ὁμοίοις. Ἆρ' οὖν οὕτω καὶ τοῖς ἀνδράσι τοῖς ἀγαθοῖς οὐ λυσιτελεῖ ἐν ὁμοίοις αὐτοῖς οἰκεῖν;

Ἴσως.

Εἰσὶ δὲ οἱ αὐτοὶ οὐχὶ ἀγαθοί τε καὶ δίκαιοι;

Ναί.

Ἔστιν οὖν ὅτῳ λυσιτελεῖ μὴ ἐν ἀγαθοῖς οἰκεῖν ἀνδράσιν ἀλλ' ἐν κακοῖς;

Οὐκ ἔχω εἰπεῖν.

Ἆρ' οὖν οὐδὲ τοῦτ' ἔχεις εἰπεῖν, πότερον ἔργον ἐστὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν βλάπτειν, τῶν δὲ κακῶν ὠφελεῖν, ἢ τοὐναντίον;

Τοὐναντίον.

Οἱ μὲν ἀγαθοὶ ἄρα ὠφελοῦσιν, οἱ δὲ κακοὶ βλάπτουσι; 377 a

Ναί.

d 3 δὲ Ven. 184 : δή AOYZV || 4 ἄλλον (ο in ras. ex ω) A² || ἐλεύθερον (ο in ras. ex ω) A² || δοῦλον (ο in ras. ex ω) A² || 13 αὐτοῖς om. Z || 14 λυσιτελεῖ (prius ι in ras.) O || 20 ἀλλ' ἐν κακοῖς om. Z || 25 τοὐναντίον om. Z.

Y a-t-il quelqu'un qui préfère recevoir un dommage qu'une aide ?

Personne.

Donc personne ne préfère vivre parmi les mauvais plutôt que parmi les gens de bien[1].

Parfaitement.

Donc aucun homme de bien ne refusera par envie de rendre un autre homme bon et semblable à lui.

Il ne le semble pas, du moins d'après ce discours.

Tu as entendu dire, n'est-ce pas, que Thémistocle avait un fils, Cléophante.

Je l'ai entendu dire.

Il est donc clair que Thémistocle n'a pas évité par envie
b de rendre son fils le meilleur possible, lui qui n'aurait refusé ce service à personne, si vraiment il était bon ? Or, il l'était, nous l'avons dit.

Oui.

Tu sais aussi que Thémistocle apprit à son fils à être un bon et habile cavalier : il restait ferme et droit à cheval et lançait ainsi le javelot ; il faisait encore toutes sortes de prouesses étonnantes. Thémistocle lui a également appris bien d'autres choses et l'a fait instruire en toutes les sciences que pouvaient enseigner de bons maîtres. N'as-tu pas entendu là-dessus les anciens ?

Je les ai entendus.

c Ce n'est donc pas la nature de ce fils qu'il faudrait incriminer comme mauvaise.

Ce ne serait pas juste, d'après ce que tu dis.

Et encore ceci : que Cléophante, fils de Thémistocle, ait hérité de la bonté et de la sagesse de son père, l'as-tu jamais entendu dire par qui que ce soit, jeune ou vieux[2] ?

Je ne l'ai pas entendu dire.

Pourrons-nous croire pourtant que ce père ait voulu faire

1. Cette question est traitée par Platon dans l'*Apologie,* 25, c, d et suiv. et résolue de la même façon : il est évident que personne ne préfère vivre avec des malfaiteurs plutôt qu'avec des gens de bien, car il n'est pas un homme qui aime mieux être maltraité que bien traité par ceux qu'il fréquente : Ἔστιν οὖν ὅστις βούλεται ὑπὸ τῶν συνόντων βλάπτεσθαι μᾶλλον ἢ ὠφελεῖσθαι ; .....Οὐ δῆτα.

2. Sur Cléophante, cf. *Ménon*, 93 d.

Ἔστιν οὖν ὅστις βούλεται βλάπτεσθαι μᾶλλον ἢ ὠφελεῖσθαι ;

Οὐ πάνυ.

Οὐδεὶς ἄρα βούλεται ἐν πονηροῖς οἰκεῖν μᾶλλον ἢ ἐν χρηστοῖς.

Οὕτως.

Οὐδεὶς ἄρα φθονεῖ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἄλλῳ, ὥστε ἀγαθὸν καὶ ὅμοιον ἑαυτῷ ποιῆσαι.

Οὔκουν φαίνεταί γε δὴ ἐκ τοῦ λόγου.

Ἀκήκοας οὖν ὅτι Θεμιστοκλεῖ Κλεόφαντος ὑὸς ἐγένετο ;

Ἀκήκοα.

Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὐδὲ τῷ ὑεῖ ἐφθόνει ὡς βελτίστῳ γενέσθαι ὁ Θεμιστοκλῆς, ὅς γε ἄλλῳ οὐδενί, εἴπερ ἦν ἀγαθός ; b
ἦν δέ, ὥς φαμεν.

Ναί.

Οἶσθα οὖν ὅτι Θεμιστοκλῆς τὸν ὑὸν ἱππέα μὲν ἐδιδάξατο σοφὸν εἶναι καὶ ἀγαθόν — ἐπέμενε γοῦν ἐπὶ τῶν ἵππων ὀρθὸς ἑστηκώς, καὶ ἠκόντιζεν ἀπὸ τῶν ἵππων ὀρθός, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ θαυμάσια εἰργάζετο — καὶ ἄλλα πολλὰ ἐδίδαξε καὶ ἐποίησε σοφόν, ὅσα διδασκάλων ἀγαθῶν εἴχετο. Ἢ ταῦτα οὐκ ἀκήκοας τῶν πρεσβυτέρων ;

Ἀκήκοα.

Οὐκ ἄρα τὴν φύσιν γέ τις τοῦ ὑοῦ αὐτοῦ αἰτιάσαιτ' ἂν c
κακὴν εἶναι.

Οὐκ ἂν οὖν δικαίως γε ἐξ ὧν σὺ λέγεις.

Τί δὲ τόδε ; ὡς Κλεόφαντος ὁ Θεμιστοκλέους ὑὸς ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ σοφὸς ἐγένετο ἅπερ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἦν σοφός, ἤδη τοῦτο ἤκουσας ἢ νεωτέρου ἢ πρεσβυτέρου ;

Οὐκ ἤκουσα.

Ἆρ' οὖν ταῦτα μὲν οἰόμεθα βούλεσθαι αὐτὸν τὸν ἑαυτοῦ

377 a 3 βούλεται : δύναται V || 6 οὐδεὶς — a 8 οὕτως om. Z || 9 ἄλλῳ ὥστε E : ἀλλ' ὥστε AOYZV || b 5 ἐπέμενε Horreus ex *Menone* 93 d 3 : ἐπέβαινε codd. || c 4 δὲ A¹Y : δαὶ OZV et fecit A² || 8 αὐτὸν — c 10 βελτίω om. Y (hab. i. m.).

l'éducation de son fils, mais qu'il n'ait pas cherché, dans la science propre où lui-même excellait, à le rendre meilleur
d que le dernier de ses voisins, si la vertu peut s'enseigner ?

Ce n'est pas vraisemblable.

Voilà donc ce que fut le maître de vertu dont tu parlais. Mais passons à un autre : Aristide, qui a élevé Lysimaque [1], et lui a fait donner la plus brillante éducation par tout ce qu'il pouvait y avoir de maîtres à Athènes, ne l'a cependant pas rendu meilleur que n'importe qui, car celui-là, toi et moi, l'avons connu et fréquenté.

Oui.

Tu sais que Périclès également a élevé ses fils Paralos et Xantippe, et je crois bien que tu étais épris du second. Or, de ces
e jeunes gens, comme tu le sais, il fit des cavaliers qui ne le cédaient à aucun Athénien ; il leur fit apprendre la musique et tous les autres exercices, en un mot tous les arts qui peuvent s'enseigner, de sorte qu'ils n'étaient inférieurs à personne. Ne voulut-il donc pas en faire des hommes de bien [2] ?

Ils le seraient peut-être devenus, Socrate, s'ils n'étaient morts jeunes.

Comme il est juste, tu viens au secours de ton bien-aimé, mais si la vertu pouvait s'enseigner et s'il eût été capable de faire de ses fils des hommes de bien, Périclès aurait commencé par leur apprendre sa propre vertu, plutôt que la musique ou les autres exercices. Mais il paraît qu'elle n'est pas de na-
378 a ture à être enseignée, puisque Thucydide, de son côté, a élevé deux fils, Mélèsias et Stéphanos [3], et tu ne pourrais dire en leur faveur ce que tu disais des fils de Périclès : l'un des deux, tu le sais, est arrivé au seuil de la vieillesse et l'autre l'a dépassé. Or, sans aucun doute, leur père les a fait instruire parfaitement en toutes choses, et en particulier pour la lutte, de tous les Athéniens ils ont été les mieux formés : Xanthias fut le maître d'un des deux ; Eudore, celui de l'autre : ceux-ci passaient pour les plus habiles lutteurs de ce temps-là.

1. Lysimaque est un des personnages du *Lachès*. Il se plaint de ce que son père ne s'est pas personnellement occupé de son éducation (179 c).

2. Sur les fils de Périclès, cf. *Protagoras*, 319 e, 320 a ; *Alcibiade* I, 118 e.

3. Les deux fils de Thucydide sont également mentionnés dans *Ménon*, 94 c, et Mélèsias est, avec Lysimaque, un des interlocuteurs

ὑὸν παιδεῦσαι, ἣν δὲ αὐτὸς σοφίαν ἦν σοφός, μηδὲν βελτίω αὐτὸν ποιῆσαι τῶν γειτόνων μηδενός, εἴπερ διδακτὸν ἦν ἡ ἀρετή ; d

Οὔκουν εἰκός γε.

Οὗτος μὲν δή σοι τοιοῦτος διδάσκαλος ἀρετῆς, ὃν ὑπεῖπες· ἄλλον δὲ δὴ σκεψώμεθα, Ἀριστείδην, ὃς ἔθρεψε μὲν τὸν Λυσίμαχον, ἐπαίδευσε δὲ κάλλιστα Ἀθηναίων ὅσα διδασκάλων εἴχετο, ἄνδρα δὲ οὐδενὸς βελτίω ἐποίησε· τοῦτον γὰρ καὶ σὺ καὶ ἐγὼ εἴδομεν καὶ συνεγενόμεθα.

Ναί.

Οἶσθα οὖν ὅτι Περικλῆς αὖ ἔθρεψεν ὑεῖς Πάραλον καὶ Ξάνθιππον, ὧν καὶ σύ μοι δοκεῖς τοῦ ἑτέρου ἐρασθῆναι. Τούτους μέντοι, ὡς καὶ σὺ οἶσθα, ἱππέας μὲν ἐδίδαξεν e οὐδενὸς χείρους Ἀθηναίων, καὶ μουσικὴν καὶ τὴν ἄλλην ἀγωνίαν καὶ τἆλλα ἐπαίδευσεν ὅσα τέχνῃ διδάσκονται, οὐδενὸς χείρους· ἀγαθοὺς δὲ ἄρα ἄνδρας οὐκ ἐβούλετο ποιῆσαι ;

Ἀλλ' ἴσως ἂν ἐγένοντο, ὦ Σώκρατες, εἰ μὴ νέοι ὄντες ἐτελεύτησαν.

Σὺ μὲν εἰκότως βοηθεῖς τοῖς παιδικοῖς, Περικλῆς δὲ ἐκείνους, εἴπερ διδακτὸν ἦν ἀρετὴ καὶ οἷός τ' ἦν ἀγαθοὺς ποιῆσαι, πολὺ πρότερον ἂν τὴν αὑτοῦ ἀρετὴν σοφοὺς ἐποίησεν ἢ μουσικὴν καὶ ἀγωνίαν. Ἀλλὰ μὴ οὐκ ᾖ διδακτόν, ἐπεὶ Θουκυδίδης αὖ δύο ὑεῖς ἔθρεψε, Μελησίαν καὶ 378 a Στέφανον, ὑπὲρ ὧν σὺ οὐκ ἂν ἔχοις εἰπεῖν ἅπερ ὑπὲρ τῶν Περικλέους ὑῶν· τούτων γὰρ δὴ καὶ σὺ οἶσθα τόν γ' ἕτερον μέχρι γήρως βιοῦντα, τὸν δ' ἕτερον πόρρω πάνυ. Καὶ μὴν καὶ τούτω ὁ πατὴρ ἐπαίδευσε τά τε ἄλλα εὖ καὶ ἐπάλαισαν κάλλιστα Ἀθηναίων· τὸν μὲν γὰρ Ξανθίᾳ ἔδωκε, τὸν δὲ Εὐδώρῳ, οὗτοι δέ που ἐδόκουν κάλλιστα τῶν τότε παλαίειν.

d 7 εἴδομεν : ἴδομεν OV || e 1 ὡς om. O (add. s. l. O^{2}) || 4 οὐδενὸς : οὐδὲν Z || 8 βοηθεῖς : βοηθοῖς Z || 378 a 3 δὴ om. V || 6 ξανθίᾳ om. Y.

Oui.

b Est-il donc croyable que cet homme ait fait apprendre à ses enfants ces connaissances pour lesquelles il faut tant dépenser, quand, sans le moindre frais, il eût pu faire d'eux des hommes de bien ? Ne leur eût-il point enseigné cet art, s'il y avait moyen de l'apprendre ?

Évidemment.

Peut-être alors Thucydide était-il un homme de rien et comptait-il peu d'amis à Athènes ou chez les alliés. Peut-être nierons-nous qu'il fût d'une maison illustre et que son crédit fût grand dans la ville et dans toute la Grèce. C'est pourquoi, si cet art eût pu s'enseigner, il aurait bien trouvé
c quelqu'un parmi ses concitoyens ou parmi les étrangers pour faire de ses fils des hommes de bien, au cas où lui-même n'eût pas eu le loisir de s'en occuper à cause des affaires de la ville. Mais, mon cher, je crains fort, en effet, que la vertu ne puisse s'enseigner.

Peut-être que non.

Si donc on ne peut l'enseigner, est-ce que l'on naît naturellement vertueux ? Examinons la chose de la manière suivante, peut-être ainsi trouverons-nous. Voyons : il y a des chevaux naturellement bons ?

Il y en a.

Il y a aussi des hommes dont le métier est de reconnaître
d les chevaux d'un bon naturel, ceux dont le corps est bien constitué pour la course et, quant au caractère, ceux qui sont vifs ou sans ardeur [1] ?

Oui.

Quel est cet art ? Comment le nomme-t-on ?

L'art hippique.

Pour les chiens de même, il y a un art qui permet de discerner ceux dont le naturel est bon ou mauvais ?

Oui.

Quel est-il ?

du *Lachès*. Le passage est presque textuellement transcrit du *Ménon*, de même que tout ce qui suit, jusqu'à c 4.

1. On pourra comparer ce texte avec celui des *Rivaux*, 137 c et suiv. qui est assez semblable à celui-ci, bien que le but de la discussion soit différent. Il s'agit aussi de savoir s'il y a un art qui permette de discerner parmi les hommes les bons et les mauvais. On conclut affirmativement par analogie avec l'art hippique et l'art cynégétique.

Ναί.

Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὗτος οὐκ ἄν ποτε οἷ μὲν ἔδει b
δαπανώμενον διδάσκειν, ταῦτα μὲν ἐδίδαξε τοὺς παῖδας
τοὺς ἑαυτοῦ, οἷ δ᾽ οὐδὲν ἔδει ἀναλώσαντα ἀγαθοὺς ἄνδρας
ποιῆσαι, τοῦτο δὲ οὐκ ἂν ἐδίδαξεν, εἰ διδακτὸν ἦν;

Εἰκός γε.

Ἀλλὰ γὰρ ἴσως ὁ Θουκυδίδης φαῦλος ἦν, καὶ οὐχὶ ἦσαν
αὐτῷ πλεῖστοι φίλοι Ἀθηναίων καὶ τῶν συμμάχων. Καὶ
οἰκίας ἦν μεγάλης καὶ ἐδύνατο μέγα ἐν τῇ πόλει καὶ ἐν
τοῖς ἄλλοις Ἕλλησιν, ὥστ᾽ εἴπερ ἦν τοῦτο διδακτόν,
ἐξηῦρεν ἂν ὅστις αὐτοῦ ἔμελλε τοὺς ὑεῖς ἀγαθοὺς c
ποιήσειν ἢ τῶν ἐπιχωρίων ἢ τῶν ξένων, εἰ αὐτὸς μὴ
ἐσχόλαζε διὰ τὴν τῆς πόλεως ἐπιμέλειαν. Ἀλλὰ γάρ, ὦ
ἑταῖρε, μὴ οὐκ ᾖ διδακτὸν ἡ ἀρετή.

Οὔκ, ἴσως.

Ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ διδακτόν ἐστιν, ἆρα φύσει φύονται οἱ
ἀγαθοί; καὶ τοῦτο τῇδέ πῃ σκοποῦντες ἴσως ἂν εὕροιμεν.
Φέρε γάρ· εἰσὶν ἡμῖν φύσεις ἵππων ἀγαθῶν;

Εἰσίν.

Οὐκοῦν εἰσί τινες ἄνθρωποι τέχνην ἔχοντες ᾗ τὰς τῶν
ἵππων τῶν ἀγαθῶν φύσεις γιγνώσκουσι, καὶ κατὰ τὸ d
σῶμα πρὸς δρόμον, καὶ κατὰ τὴν ψυχήν, οἵτινές τε
θυμοειδεῖς καὶ ἄθυμοι;

Ναί.

Τίς οὖν αὕτη ἡ τέχνη ἐστί; τί ὄνομα αὐτῇ;

Ἱππική.

Οὐκοῦν καὶ περὶ τοὺς κύνας ὡσαύτως ἔστι τις τέχνη ᾗ
τὰς ἀγαθὰς καὶ τὰς κακὰς φύσεις τῶν κυνῶν διακρίνουσιν;

Ἔστι.

Τίς αὕτη;

b 1 οὗτος (forte ex ω) A || οἷ: ὅπου i. m. A[2] || 8 μέγα: μέγας Z
d 2 τὴν om. V || οἵτινές: οἱ εἴ τινές Z || 7 καὶ om. Z.

La cynégétique[1].

Pour l'or également et pour l'argent, il y a des contrô-
e leurs qui inspectent et jugent s'il est bon ou mauvais ?

Oui, il y en a.

Comment les appelles-tu ?

Les essayeurs[2].

Et les maîtres de gymnastique reconnaissent, après examen, les dispositions naturelles des corps humains, jugent quels sont ceux qui sont propres ou non aux divers exercices, et, qu'il s'agisse de vieux ou de jeunes, quels sont les corps qui ont quelque valeur et dont on peut espérer qu'ils exécuteront bien tous les travaux pour lesquels ils sont faits.

C'est vrai.

Or, qu'est-ce qui importe le plus aux États, les bons chevaux, les bons chiens et autres choses semblables, ou les hommes de bien ?

Les hommes de bien.

379 a Eh quoi ! penses-tu que, s'il y avait des natures bien douées pour la vertu humaine, les hommes n'emploieraient pas tous leurs efforts à les discerner ?

C'est probable.

Peux-tu donc m'indiquer un art qui ait été constitué en vue de ces natures mêmes des hommes vertueux et qui permette de les distinguer ?

Je ne puis.

Et cependant cet art serait du plus haut prix, ainsi que ceux qui le possèderaient. Ces derniers, en effet, nous signaleraient parmi les jeunes gens ceux qui, encore enfants, promettent
b de devenir des hommes de bien. Nous nous en chargerions et les garderions dans l'acropole au nom de l'État, aussi précieusement que l'or et plus encore, pour qu'ils ne subissent

1. Ἡ κυνηγετική ne désigne pas seulement l'art de la chasse, mais encore celui de soigner les chiens (κυνῶν θεραπεία). Cf. *Euthyphron*, 13 a.

2. Fonctionnaires chargés de s'assurer que le métal des monnaies est vraiment pur et se trouve dans les proportions voulues. Ces fonctionnaires étaient généralement en Grèce les banquiers (Cf. Ch. Lécrivain, *Trapézitai*, in Dictionnaire d'Aremberg et Saglio, V, 408 a). Aristote, dans la *Rhétorique*, leur compare les juges qui ont pour fonction de discerner la justice et la vérité : Καὶ ὅτι ὥσπερ ἀργυρογνώμων ὁ κριτής ἐστιν, ὅπως διακρίνῃ τὸ κίβδηλον δίκαιον καὶ τὸ ἀληθές (A, 15, 1375 b, 5).

Ἡ κυνηγετική.

Ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τὸ χρυσίον καὶ τὸ ἀργύριον εἰσὶν
ἡμῖν δοκιμασταί, οἵτινες ὁρῶντες κρίνουσι τό τε βέλτιον e
καὶ τὸ χεῖρον ;

Εἰσί.

Τίνας οὖν τούτους καλεῖς ;

Ἀργυρογνώμονας.

Καὶ μὴν οἱ παιδοτρίβαι γιγνώσκουσι σκοπούμενοι τὰς φύσεις τὰς τῶν σωμάτων τῶν ἀνθρώπων ὁποῖαί τε χρησταὶ καὶ ὁποῖαι μὴ πρὸς ἑκάστους τῶν πόνων, καὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ νέων ὅσα μέλλει τῶν σωμάτων ἄξια λόγου ἔσεσθαι καὶ ἐν οἷς ἐλπίς ἐστι πολλὴ τὰ ἔργα, ὅσα σώματος ἔχεται, εὖ ἀπεργάσασθαι.

Ἔστι ταῦτα.

Πότερον οὖν σπουδαιότερόν ἐστι ταῖς πόλεσιν ἵπποι καὶ κύνες ἀγαθοὶ καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα, ἢ ἄνδρες ἀγαθοί ;

Ἄνδρες ἀγαθοί.

Τί οὖν ; οἴει ἄν, εἴπερ ἦσαν φύσεις ἀγαθαὶ πρὸς ἀρετὴν 379 a
ἀνθρώπων, οὐκ ἂν πάντα μεμηχανῆσθαι τοὺς ἀνθρώπους
ὥστε διαγιγνώσκειν αὐτάς ;

Εἰκός γε.

Ἔχεις οὖν τινα εἰπεῖν τέχνην ἥτις ἐστὶν ἐπὶ ταῖς φύσεσι ταῖς τῶν ἀνδρῶν τῶν ἀγαθῶν ἀποδεδειγμένη, ὥστε δύνασθαι αὐτὰς κρίνειν ;

Οὐκ ἔχω.

Καὶ μὲν δὴ πλείστου ἂν ἦν ἀξία καὶ οἱ ἔχοντες αὐτήν·
οὗτοι γὰρ ἂν ἡμῖν ἀπέφαινον τῶν νέων τοὺς μέλλοντας
ἀγαθοὺς ἔσεσθαι ἔτι παῖδας ὄντας, οὓς ἂν ἡμεῖς παρα- b
λαβόντες ἐφυλάττομεν ἐν ἀκροπόλει δημοσίᾳ, ὥσπερ τὸ
ἀργύριον, καὶ μᾶλλόν τι, ἵνα μή τι φλαῦρον ἡμῖν πάθοιεν

e 10 ἔσεσθαι om. Y ‖ ἐστιν ἐλπίς Y ‖ 14 τἆλλα : πάντα V ‖ 379 a 1 πρὸς ἀρετὴν : πρὸς ἀγαθῶν Z (i. m. πρὸς ἀρετὴν Z[2]) ‖ 10 γὰρ ἂν : γὰρ Y (ἂν s. l.) ‖ ἀπέφαινον : ἀπεφαίνοντο OZV ‖ b 1 ἂν om. Z.

aucun mal dans les combats et n'encourent aucun autre danger, mais que, mis en réserve pour la ville, ils soient gardiens et bienfaiteurs quand l'âge sera venu. Mais je crains fort que ni la nature ni l'enseignement ne communiquent aux hommes la vertu.

Comment donc Socrate, à ton avis, l'obtiendront-ils, si ce n'est ni par la nature, ni par l'enseignement ? Quel autre
c moyen aurait-on de devenir bon ?

Ce n'est pas facile, je crois, de le montrer ; je soupçonne toutefois que c'est surtout une sorte de don divin et qu'il en est des gens de bien comme des plus remarquables parmi les devins et les diseurs d'oracles. Ce n'est point la nature qui rend tels ces derniers, ni l'art non plus, mais par une inspiration des dieux ils deviennent ce qu'ils sont. Ainsi de même, les hommes de bien prédisent aux cités, par une inspi-
d ration divine, tout ce qui doit se produire, tout ce qui doit arriver, et cela bien mieux et plus clairement que les diseurs d'oracles. Les femmes emploient cette expression : un tel est un homme divin, et les Lacédémoniens, pour louer magnifiquement quelqu'un, l'appellent un homme divin. Homère emploie souvent ce terme, ainsi que les autres poètes. Quand Dieu veut le bonheur d'une cité, il y suscite des hommes de bien ; si cette ville doit, au contraire, être malheureuse, Dieu lui supprime ces hommes-là. Ainsi, semble-t-il, ni l'enseignement, ni la nature ne donnent la vertu, mais c'est par une grâce divine qu'elle survient à ceux qui la possèdent.

μήτε ἐν μάχῃ μήτε ἐν ἄλλῳ μηδενὶ κινδύνῳ, ἀλλ' ἀπέκειντο
τῇ πόλει σωτῆρές τε καὶ εὐεργέται, ἐπειδή γε εἰς τὴν
ἡλικίαν ἀφίκοντο. Ἀλλὰ γὰρ κινδυνεύει οὔτε φύσει οὔτε
μαθήσει ἡ ἀρετὴ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεσθαι.

Πῶς οὖν ἄν, ὦ Σώκρατές, σοι δοκοῦσι γίγνεσθαι, εἰ
μήτε φύσει μήτε μαθήσει γίγνονται; τίν' ἄλλον τρόπον c
γίγνοιντ' ἂν οἱ ἀγαθοί;

Οἶμαι μὲν οὐκ ἂν ῥᾳδίως αὐτὸ δηλωθῆναι, τοπάζω
μέντοι θεῖόν τι μάλιστα εἶναι τὸ κτῆμα καὶ γίγνεσθαι τοὺς
ἀγαθοὺς ὥσπερ οἱ θεῖοι τῶν μάντεων καὶ οἱ χρησμολόγοι.
Οὗτοι γὰρ οὔτε φύσει τοιοῦτοι γίγνονται οὔτε τέχνῃ,
ἀλλ' ἐπιπνοίᾳ ἐκ τῶν θεῶν γιγνόμενοι τοιοῦτοί εἰσιν.
Οὕτω δὲ καὶ οἱ ἄνδρες οἱ ἀγαθοὶ λέγουσι ταῖς πόλεσιν
ἑκάστοτε τὰ ἀποβησόμενα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι ἐκ θεοῦ d
ἐπιπνοίας πολὺ μᾶλλον καὶ ἐναργέστερον ἢ οἱ χρησμῳδοί.
Λέγουσι δέ που καὶ αἱ γυναῖκες ὅτι Θεῖος ἀνὴρ οὗτός
ἐστι· καὶ Λακεδαιμόνιοι ὅταν τινὰ μεγαλοπρεπῶς ἐπαι-
νῶσι, θεῖον ἄνδρα φασὶν εἶναι. Πολλαχοῦ δὲ καὶ Ὅμηρος
τῷ αὐτῷ τούτῳ καταχρῆται καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. Καὶ
ὅταν βούληται θεὸς εὖ πρᾶξαι πόλιν, ἄνδρας ἀγαθοὺς
ἐνεποίησεν· ὅταν δὲ μέλλῃ κακῶς πράξειν πόλις, ἐξεῖλε
τοὺς ἄνδρας τοὺς ἀγαθοὺς ἐκ ταύτης τῆς πόλεως ὁ θεός.
Οὕτως ἔοικεν οὔτε διδακτὸν εἶναι οὔτε φύσει ἀρετή, ἀλλὰ
θείᾳ μοίρᾳ παραγίγνεται κτωμένοις.

b 4 ἀπέκειντο E : ἐπέκειντο AOYZV || 5 τε om. V (hab. s. l.) || γε E : δὲ AOYZV || 8 πῶς — d 11 κτωμένοις hab. Stob. W. H. III, 159 || **c** 1 τίν' — c 2 ἂν om. Stob. || 2 γίγνοιντ' : γίγνοιτ' O et ex em. A² || 3 αὐτὸ δηλωθῆναι : αὐτῷ δηλ- Z ἀποδηλωθῆναι V || τοπάζω : τοπάζουσιν V || 4 μέντοι Stob. μὲν δὴ AOYZ δὴ V || μάλιστα θεῖόν τι Stob. || 5 prius οἱ om. Z || 7 ἐπιπνοίᾳ : ἔπιπνοι Stob. || **d** 4 μεγαλοπρεπῶς YV Stob. et (ῶ in ras.) A : -πρεπὲς OZ || 8 πόλις : -λεις Z.

DÉMODOCOS

NOTICE

I

LA COMPOSITION

Cet écrit diffère notablement des ouvrages qui constituent le *corpus platonicum*. Il comprend quatre pièces dont les sujets n'ont entre eux aucun rapport. La première, qui est la plus longue, a donné son titre à l'ensemble, comme aujourd'hui encore, un volume d'articles se recommandera au public sous le signe de l'œuvre principale. Démodocos est le nom du personnage auquel s'adresse le premier discours *sur la délibération*. La forme dialoguée, absente de ce morceau, reparaît dans les trois autres. Mais l'affabulation est aussi impersonnelle, aussi peu vivante, aussi terne que dans le *de Justo* ou le *de Virtute*. Quel est le narrateur? On l'ignore. Il reste anonyme et le nom de Socrate n'apparaît ici nulle part.

Nous esquisserons sommairement les thèmes généraux développés dans ces médiocres et sophistiques dissertations. Cela permettra de se rendre mieux compte du milieu où a pu prendre naissance cet écrit.

Premier thème. Sur la délibération (380-382 e).

Trois questions vont être examinées : *a*) le fait de se réunir dans le but de délibérer a-t-il sa raison d'être? *b*) le zèle des conseillers peut-il se légitimer? *c*) quelle est la valeur du suffrage que l'on porte sur les conseils donnés?

Développement de a) (380 a-381 a). — Ou il est impossible de donner un avis juste, ou il est possible de le donner. Dans le premier cas, il serait ridicule de délibérer ; dans le second, on suppose qu'il n'existe aucune connaissance permettant de donner cet avis, ou l'on suppose qu'il en existe une. S'il n'existe aucune connaissance, délibérer serait absurde ; dans le cas contraire, s'il existe une science à laquelle on puisse se référer, — ou les délibérants la possèdent, ou ils ne la possèdent pas, — ou les uns la possèdent, tandis que les autres ne l'ont pas. Dans le premier cas, la délibération devient inutile, dans le second, elle ne peut aboutir ; dans le troisième, ne suffit-il pas d'entendre l'avis d'un seul homme compétent ? Et dès lors, quelle peut bien être la raison d'être d'une délibération ?

Développement de b) (381 a-c). — Si tous les délibérants ont la compétence voulue, il est évident que leur avis sera identique. Mais il est bien superflu que tous le donnent. Leur zèle ne s'explique pas. Un seul d'entre eux suffira à cette tâche.

Développement de c) (381 c-382 e). — En portant leurs suffrages, les délibérants prétendent-ils juger les gens compétents ou les autres ? Évidemment pas les premiers. Quant aux seconds, il ne convient pas d'examiner leur avis, il faut les écarter du rôle de conseillers. Et alors, qui juge-t-on ?

De plus, si l'on est capable de juger les avis, est-il nécessaire que les autres les donnent ? Et si l'on en est incapable, quelle peut être la valeur de ces suffrages ? Le fait d'être réuni ne communique pas la compétence.

En troisième lieu, le fait de délibérer en commun est en contradiction avec les suffrages, de même que les suffrages sont en contradiction avec le zèle des conseillers. Car on se réunit parce qu'on a besoin de conseils, et l'on vote comme si on était compétent et comme si les conseillers n'étaient d'aucune utilité. On juge des gens qui sont censés savoir, comme s'ils ne savaient pas.

Enfin, ni les délibérants, ni les conseillers ne peuvent affirmer avec certitude que le but déterminé par la décision pourra être atteint, ni que la réalisation de ce but sera avantageuse.

Seuls, les gens de bien connaissent la nature, les motifs, la portée des conseils qu'ils donnent.

Deuxième thème (382 e-384 b).

Problème : Suffit-il pour condamner quelqu'un d'avoir entendu son accusateur, ou faut-il entendre également son défenseur?

Thèse : il faut entendre les deux. La lumière jaillit de la comparaison. Le législateur accorde du temps aux adversaires et exige que les juges entendent les deux parties afin de donner à la justice plus de sécurité.

Antithèse : *a*) comment ne pas discerner la vérité quand un seul parle, et comment, au contraire, est-on capable de la découvrir, quand les deux expriment une opinion opposée?

b) Supposé qu'en parlant les deux fassent la lumière, ils ne la font pas en parlant tous deux à la fois. Chacun parle à son tour. Or, si chacun en particulier permet de découvrir la vérité, est-il besoin, après avoir entendu le premier, d'écouter encore le second? D'autre part, si les deux fournissent la preuve évidente, il faut bien aussi que chacun, de son côté, la fournisse, sans quoi les deux en seraient incapables.

Troisième thème (384 b-385 c).

Quand un emprunteur n'a su persuader quelqu'un de lui prêter de l'argent, lequel des deux est dans son tort, l'emprunteur ou celui qui a refusé? Évidemment l'emprunteur, car s'il n'a pas obtenu ce qu'il désirait, c'est, sans doute, ou bien qu'il demandait ce qu'on ne pouvait lui donner, ou bien qu'il n'a pas demandé comme il convenait.

Quatrième thème (385-fin).

A qui vaut-il mieux se fier? Aux premiers venus, à des inconnus, ou à des parents, des amis? Si l'on blâme ceux qui croient témérairement des inconnus, sans examiner leurs affirmations, c'est qu'on risque ainsi de se tromper. Et si l'on doit plutôt accorder sa confiance à des gens que l'on connaît, la raison en est évidemment qu'on les juge plus dignes de foi. Mais ne peuvent-ils aussi se tromper, et ne convient-il pas d'examiner leurs assertions?

De plus, les mêmes personnes seront des inconnus pour les uns, des amis pour les autres; elles seront donc à la fois plus et moins dignes de confiance.

Enfin, si des inconnus et des amis nous affirment la même chose, de toute évidence nous devons accorder une foi égale

aux deux. Par conséquent, la difficulté proposée subsiste : à qui vaut-il mieux se fier ?

II

L'ÉPOQUE ET L'AUTEUR

L'analyse précédente nous révèle déjà le genre littéraire auquel appartient le *Démodocos*. Cet ensemble de dissertations constitue très probablement un recueil d'ἀπορίαι, semblables à celles qui furent en honneur parmi les sophistes du v[e] et du iv[e] siècle. On sait que, de bonne heure, les progrès de la science provoquèrent des étonnements naïfs, suscitèrent des questions bizarres dont s'est enrichie la littérature durant de longues années. Hérodote, les traités hippocratiques, les fragments d'Aristote, nous font connaître un grand nombre de ces διὰ τί, μάλιστα ἀπορῶ, ἄτοπόν ἐστιν, qui nous paraissent aujourd'hui des enfantillages ridicules et pourtant semblent avoir été posés sérieusement [1]. Ces doutes portent principalement sur des phénomènes d'ordre physique. Mais on peut supposer que les questions morales furent également l'objet d'une telle méthode de recherche. Nous en avons un exemple dans les *Problèmes* pseudo-aristotéliciens qui sont aussi un recueil d'ἀπορίαι et s'intéressent surtout, il est vrai, aux faits de la nature. Mais les thèmes moraux ne sont pas absents : nous trouvons des sections entières de l'ouvrage consacrées, par exemple, à l'intempérance et à la tempérance (sect. 28), à la justice et à l'injustice (sect. 29), à la prudence, à l'esprit et à la sagesse (sect. 30).

Ce fut probablement dès l'époque socratique, quand on commença à se préoccuper des problèmes de l'âme, que surgirent les doutes à propos des doctrines morales. Ainsi naquit la casuistique. Les sophistes ne manquèrent pas d'exploiter un terrain encore neuf. Des questions comme celles que l'on rencontre dans les *Mémorables* de Xénophon, dans les δισσοὶ λόγοι, dans le dialogue pseudo-platonicien *de Justo*, ou au

1. Voir quelques-unes de ces *questions* dans A. Rivaud, *Le Problème du devenir et la Notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, p. 237, note 597.

Ier livre de la *République* de Platon : la tromperie est-elle permise, et dans quel cas, appartiennent aux ἀπορίαι concernant la morale.

On sait qu'Aristote a utilisé ce procédé et l'a transformé en méthode dialectique. Les ἀπορίαι deviennent chez lui le préambule de toute recherche scientifique et la condition de la découverte. Ces doutes, ces difficultés sont présentés par Aristote comme de véritables διssοὶ λόγοι [1] : ce n'est qu'après avoir confronté toutes les raisons contraires qu'on peut espérer trouver la solution juste [2]. Sur ce point encore, comme sur tant d'autres, le Stagirite met en œuvre des matériaux que lui ont fournis les sophistes [3].

Le *Démodocos* appartient très probablement à la catégorie des traités dont nous venons de parler. L'auteur doit être un sophiste. Sa manière rappelle celle des dialecticiens du ve ou du ive siècle. On retrouve les procédés des δισσοὶ λόγοι. Le second thème, par exemple, oppose deux opinions contraires et développe les raisons qui favorisent chacune d'elles. La construction du premier discours est analogue à celle des arguments de Parménide, de Zénon ou de Mélissos, ou encore à celle des dissertations de Gorgias sur le non-être : diverses hypothèses qui s'excluent sont mises en présence ; chacune d'elles est examinée et reconnue absurde : on est dans une impasse.

Il est difficile de déterminer avec certitude l'époque à laquelle vécut l'auteur. La langue ne présente aucune particularité notable : aucun terme, aucune tournure ne révèle une date tardive. Le style est assez terne : c'est bien celui des compositions éristiques dont les fragments des sophistes ou des mégariques nous offrent des exemples. L'imitateur de Platon est-il contemporain de ce dernier ou postérieur à Aristote ? On ne saurait le décider. Peut-être pourrait-on deviner quelque trace d'influence aristotélicienne dans un passage de la première dissertation (382 c). Là, en effet, la doctrine qu'Aristote développe dans l'*Ethique* (v. g. Γ, 5,

1. ἡ ἀπορία ἰσότης ἐναντίων λόγων. *Top.* Z, 6, 145 b 2, 17.
2. *De Anima*, A, 2, 403 b 20.
3. Cf. par exemple les discours de Gorgias, *Palamède*, *Éloge d'Hélène*. On y retrouve des arguments qui seront utilisés par Aristote pour construire sa logique ou sa rhétorique. Voir A. Diès, *Autour de Platon*, Paris, Beauchesne, 1927, I, p. 100 et suiv.

1112 b, 11) et dans la *Rhétorique* (A, 6, 1362 a 18): la délibération ne porte pas sur la fin, mais sur les moyens de réaliser la fin, paraît être supposée. En tout cas, cet indice isolé est, à lui seul, bien fragile.

On songerait plutôt à un écho de l'enseignement socratique filtré par les écoles. La conclusion du premier thème se rattache, en effet, au reste de la dissertation d'une façon inattendue et peu naturelle. Après avoir apporté de nombreux arguments pour prouver l'inutilité des délibérations, l'auteur termine son discours par cette assertion que logiquement on n'était pas en droit d'attendre : l'ignorance est l'obstacle contre lequel vient chopper toute délibération. Mais elle n'est pas le fait des gens de bien. Eux savent vraiment quel est l'objet de leurs conseils ; ils connaissent les motifs de leurs décisions ; ils ont conscience de ne pas se tromper. Eux seuls sont donc les vrais conseillers (382 d, e). N'aurions-nous pas dans cette conclusion une réminiscence des doctrines socratiques sur le bien et sur la connaissance, sur le fait qu'il faut savoir pour réussir et que seul, l'homme de bien, celui qui se connaît soi-même, est capable de délibérer avec certitude et d'agir en toute sécurité[1] ?

Nous serions donc porté à croire que cet écrit, œuvre d'un sophiste, adepte peut-être de quelque école socratique, l'école mégarique, par exemple, a été composé dans le courant du IVe siècle. Il doit être contemporain des deux dialogues précédents, *de Virtute* et *de Justo*.

III

LE TEXTE

Les manuscrits collationnés pour l'édition du texte sont :
Parisinus 1807 = A.
Vaticanus graecus 1 = O.
Vindobonensis 21 = Y.
Laurentianus 80, 17 = L.
Vaticanus graecus 1029 B = V.
Parisinus 3009 = Z.

1. Xénophon, *Mémorables*, III, 6, 71. — IV, 2, 26 et suiv.

DEMODOCOS

[ou *Sur la délibération*]

---

380 a Tu me pries, Démodocos[1], de vous donner mon avis sur les questions que vous voulez discuter dans votre réunion. Mais il m'est venu à l'idée d'examiner ce que peut bien signifier votre assemblée, le zèle de ceux qui prétendent vous donner leur avis et le suffrage[2] que chacun de vous pense apporter.

D'une part, en effet, s'il est impossible de communiquer un avis juste et compétent sur les questions pour lesquelles vous vous êtes réunis dans l'intention de délibérer, ne serait-
b il pas ridicule de se réunir pour délibérer sur ces questions, quand il n'y a pas moyen de donner à leur sujet un avis juste? D'autre part, qu'il soit possible de donner un avis juste et compétent, et qu'il n'y ait aucune science qui permette de donner cet avis juste et compétent, comment ne serait-ce pas étrange? Et s'il y a une science qui permette de le donner, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait aussi des gens ayant la science voulue pour donner un avis sur ces mêmes matières? Et s'il y a des gens ayant la science voulue pour vous donner un avis sur les questions que vous voulez discuter dans votre assemblée, n'est-il pas nécessaire que vous-

1. Démodocos est un des interlocuteurs du *Théagès*. S'agit-il ici du même personnage? Il est impossible de le décider. Du reste, l'auteur de la dissertation évite tous les détails trop précis. De quelle assemblée est-il question? D'une assemblée politique ou privée? Quel est le sujet de la délibération? Autant de points qui restent indéterminés.

2. Ψῆφος désigne d'une façon plus précise le caillou que, chez les Grecs, on déposait dans l'urne en guise de bulletin de vote. Par extension, le terme signifie le suffrage.

ΔΗΜΟΔΟΚΟΣ

[ἢ περὶ τοῦ συμβουλεύεσθαι.]

Σὺ μὲν δὴ κελεύεις με, ὦ Δημόδοκε, συμβουλεύειν ὑμῖν 380 a
περὶ ὧν συνέρχεσθε βουλευσόμενοι· ἐμοὶ δὲ σκοπεῖσθαι ἐπέρχεται τί ποτε δύναται ἡ σύνοδος ὑμῶν καὶ ἡ τῶν οἰομένων συμβουλεύειν ὑμῖν προθυμία καὶ ἡ ψῆφος ἣν φέρειν ἕκαστος ὑμῶν διανοεῖται.

Τοῦτο μὲν γάρ, εἰ μὴ ἔστιν ὀρθῶς καὶ ἐμπείρως συμβουλεύειν περὶ ὧν συνέρχεσθε βουλευσόμενοι, πῶς οὐ γελοῖόν
ἐστι συνέρχεσθαι βουλευσομένους περὶ ὧν συμβουλεύειν b
οὐκ ἔστιν ὀρθῶς; τοῦτο δέ, εἰ μὲν ἔστιν ὀρθῶς συμβουλεύειν καὶ ἐμπείρως περὶ τῶν τοιούτων, ἐπιστήμη δὲ ἀφ᾽ ἧς ἔστιν ὀρθῶς συμβουλεύειν καὶ ἐμπείρως περὶ τούτων μηδεμία ἐστί, πῶς οὐκ ἄτοπον; εἰ δέ τις ἐπιστήμη ἀφ᾽ ἧς ἔστι τὰ τοιαῦτα ὀρθῶς συμβουλεύειν, οὐκ ἀνάγκη καὶ ἐπισταμένους εἶναί τινας συμβουλεύειν ὀρθῶς περὶ τῶν τοιούτων; ὄντων δέ τινων ἐπισταμένων συμβουλεύειν περὶ ὧν συνέρχεσθε βουλευσόμενοι, οὐκ ἀνάγκη

Tit. ἢ περὶ τοῦ συμβουλεύεσθαι OYZ || **380 a** 1 ὑμῖν : ἡμῖν Z || 2 ὧν : ὧν ἂν Y (et mox a 7) || **b** 2 εἰ μὲν om. A^1O^1 || 3 ante ἐπιστήμη pon. ἔστιν O (sed exp. O^2) et i. m. A || δὲ om. A et (add. s. l.) O || 4 καὶ om. Y || ἐμπείρως om. LYZ || 5 μηδεμία : εἰ δὲ μηδεμία (εἰ δὲ i. m.) A^2 || εἰ δέ τις ἐπιστήμη ἀφ᾽ : εἰ δέ τις ἐ*στημη· (ἐπιστη in ras.) ἀφ᾽ A^1 εἰ δ᾽ ἐπι***μη ἀφ (σ s. l. et ἐπιστη in ras.) O || 6 ἔστιν om. Y || post συμβουλεύειν add. οἷόν τε Y || 7 ὀρθῶς συμβουλεύειν Y || 9 συνέρχεσθε : -έρχησθε Y.

c mêmes vous ayez cette science, ou que vous ne l'ayez pas, ou que, parmi vous, les uns l'aient, les autres ne l'aient pas? Si tous vous avez cette science, à quoi bon vous réunir pour délibérer? N'importe qui de vous suffit pour donner cet avis. Mais si nul d'entre vous n'a cette science, comment pourriez-vous délibérer? Et quel serait pour vous l'avantage de cette assemblée, si elle est faite de gens qui ne sont pas capables de délibérer? Mais si, parmi vous, les uns ayant la science, les
d autres ne l'ont pas et, par conséquent, ont besoin de conseils, au cas où il est possible à un homme prudent de conseiller des gens inexpérimentés, un seul évidemment suffit bien à vous donner cet avis, à vous qui ne savez pas. N'est-il pas vrai, en effet, que ceux qui savent donnent des conseils identiques? Vous n'avez donc qu'à entendre cet homme, et cela fait, à vous séparer. Or, au lieu de cela, vous voulez entendre beaucoup de conseillers. Vous ne supposez pourtant pas que tous ceux qui entreprennent de vous apporter leur avis sont compétents sur tout ce qui fait l'objet de leurs conseils? car, si vous le supposiez, il vous suffirait d'en
381 a entendre un seul. Donc, vous réunir pour écouter des gens qui ne savent pas et croire faire ainsi quelque chose d'utile, n'est-ce pas vraiment absurde? Et voilà ma difficulté au sujet de votre assemblée[1].

Quant au zèle de ceux qui prétendent vous donner leurs conseils, voici mes doutes : d'une part, si tous n'apportent pas le même avis sur les mêmes matières, comment tous conseilleraient-ils bien, eux qui ne conseillent pas ce que conseille le conseiller qui a raison? Et comment ne serait-il
b pas absurde ce zèle de gens empressés à donner leur avis sur des questions pour lesquelles ils manquent de compétence?

1. Ce thème a été souvent développé par Platon : dans les assemblées politiques ou autres, quand on délibère sur une question technique, on prend l'avis des plus compétents. Voir, par exemple, *Protagoras*, 319 b : « Les Athéniens sont, à mon sens, comme au jugement des autres Grecs, un peuple intelligent. Or je vois, quand l'Assemblée se réunit, que, s'il s'agit pour la cité de constructions à entreprendre, on appelle en consultation les architectes, s'il s'agit de navires, les constructeurs de navires, et ainsi de suite pour toutes les choses qu'ils considèrent comme pouvant s'apprendre et s'enseigner ; et si quelque autre, qui ne soit pas regardé comme un technicien, se mêle de donner son avis, fût-il beau, riche ou noble,

c ἐστὶ καὶ ὑμᾶς ἤτοι ἐπίστασθαι περὶ τούτων συμβουλεύειν ἢ μὴ ἐπίστασθαι, ἢ τοὺς μὲν ἐπίστασθαι ὑμῶν, τοὺς δὲ μὴ ἐπίστασθαι ; εἰ μὲν οὖν ἐπίστασθε πάντες, τί δεῖ ἔτι ὑμᾶς συνέρχεσθαι βουλευσομένους ; συμβουλεύειν γὰρ ἱκανὸς ἕκαστος ὑμῶν. Εἰ δ᾽ αὖ πάντες μὴ ἐπίστασθε, πῶς ἂν δύναισθε βουλεύεσθαι ; ἢ τί ὑμῖν προὔργου τῆς συνόδου ταύτης εἴη ἂν μὴ δυναμένων γε βουλεύεσθαι ; εἰ δὲ οἱ μὲν
d ἐπίστανται, οἱ δὲ οὐκ ἐπιστάμενοί εἰσιν ὑμῶν, οὗτοι δὲ συμβουλῆς δέονται, εἰ ἄρα δυνατόν ἐστι συμβουλεύειν ἔμφρονα ἄνδρα τοῖς ἀπείροις, ἱκανὸς δήπου ἐστὶ καὶ εἷς συμβουλεῦσαι τοῖς οὐκ ἐπισταμένοις ὑμῖν. Ἦ οὐ ταὐτὰ οἱ ἐπιστάμενοι συμβουλεύουσι πάντες ; ὥστ᾽ ἀκούσαντας ὑμᾶς τούτου ἀπαλλάττεσθαι προσήκει. Νῦν δ᾽ οὐ ποιεῖτε τοῦτο, ἀλλὰ βούλεσθε πολλῶν συμβουλευόντων ἀκούειν. Οὐ γὰρ ὑπολαμβάνετε εἰδέναι τοὺς ἐπιχειροῦντας ὑμῖν συμβουλεύειν περὶ ὧν συμβουλεύουσιν. Εἰ γὰρ ὑπελαμβάνετε εἰδέναι τοὺς συμβουλεύοντας ὑμῖν, ἑνὸς μόνου ἀκούσασιν ἐξήρκει
381 a ἂν ὑμῖν. Τὸ οὖν συνέρχεσθαι ἀκουσομένους μὴ εἰδότων ὡς προὔργου τι ποιοῦντας, πῶς οὐκ ἄτοπόν ἐστι ; καὶ περὶ μὲν τῆς συνόδου ὑμῶν ἀπορῶ ταύτῃ.

Περὶ δὲ τῆς τῶν οἰομένων ὑμῖν συμβουλεύειν προθυμίας ἐκεῖνο ἄπορον· εἰ μὲν γὰρ μὴ ταὐτὰ συμβουλεύουσι περὶ τῶν αὐτῶν συμβουλεύοντες, πῶς ἂν πάντες καλῶς συμβουλεύοιεν, μὴ συμβουλεύοντες ἃ συμβουλεύει ὁ ὀρθῶς συμβου-
b λεύων ; ἢ πῶς ἂν οὐκ ἄτοπος εἴη ἡ προθυμία τῶν προθυμουμένων συμβουλεύειν περὶ ὧν ἀπείρως ἔχουσιν ; οὐ γὰρ

c 1 καὶ om. V || ὑμᾶς : ἡμᾶς LZ || 3 ἔτι : ἔστιν Z || 5 μὴ πάντες LZ || 6 δύναισθε edd. : δύνασθε OVZ et (ασ in ras.) A δύνησθε LY || ὑμῖν LVZ et (ὑ in ras.) O : ἡμῖν AY || 7 γε om. Z || d 1 ὑμῶν : ἡμῶν Z || δὲ : οὐδὲ A² || 3 ἀπείροις — d 4 τοῖς om. (sed hab. i. m.) AO || καὶ om. LVZ et i. m. O || 4 οὐκ ἐπισταμένοις Cornarius : ἐπισταμένοις codd. || ἢ : ἦ A¹ || οἱ om. A et (hab. s. l.) O || 5 πάντες συμβουλεύουσιν L || 6 ὑμᾶς V et (ὑ s. l.) O² : ἡμᾶς AO¹LYZ || τούτου V : τούτους AOLYZ || 8 συμβουλεύειν — 10 ὑμῖν om. Z || 9 ὑπελαμβάνετε L² : ὑπο- AOL¹VY. || 381 a 7 ὁ om. Y || b 1 οὐκ ἂν Y.

Car, évidemment, s'ils ont de la compétence, ils ne prendront pas sur eux de donner un avis à tort. — D'autre part, si leur avis est le même, est-il besoin que tous le donnent? Un seul d'entre eux qui apporte ce même avis sera bien suffisant. Et faire du zèle pour des choses parfaitement inutiles, n'est-ce pas ridicule? Donc ce zèle des gens ignorants, s'il est tel, ne peut pas ne pas être absurde et des hommes sensés
c n'auraient pas ce zèle, sachant qu'un seul d'entre eux produira le même effet en conseillant ce qu'il faut. Aussi, comment ne pas trouver ridicule le zèle de ceux qui prétendent vous donner leur avis? J'en suis incapable.

Pour le suffrage que vous vous proposez de porter, quelle peut bien être sa signification, voilà, pour moi, la plus grande difficulté[1]. Jugez-vous, en effet, ceux dont les avis sont compétents? Mais tous ensemble ne feront pas plus d'un conseiller et leurs avis ne différeront pas sur le même sujet. Ainsi
d n'aurez-vous pas à porter là-dessus un suffrage. Jugez-vous, au contraire, ceux qui ne savent pas et conseillent mal? Mais ne convient-il pas d'écarter de telles gens du rôle de conseillers, comme des insensés? Et si vous ne jugez ni ceux qui sont compétents, ni ceux qui ne le sont pas, qui donc jugez-vous? Et d'abord, pourquoi faut-il que les autres vous donnent des conseils, si vous êtes capables de les juger vous-mêmes? Et si vous ne l'êtes pas, quelle valeur peuvent avoir vos suf-
e frages? N'est-il pas ridicule de vous réunir pour délibérer, comme si vous aviez besoin de conseils et ne vous suffisiez pas à vous seuls, puis, une fois réunis, de vous imaginer qu'il faut voter, comme si vous étiez capables de juger? Car, vous ne direz pas que, isolément, vous manquez de science,

on ne l'en écoute pas davantage, mais au contraire on se moque de lui et on fait du bruit, jusqu'à ce qu'enfin le donneur de conseils ou s'en aille de lui-même devant le tapage, ou soit arraché de la tribune et chassé par les archers sur l'ordre des prytanes » (traduct. A. Croiset). Cf. également *Alcibiade* I, 106, c et suiv., *Gorgias*, 455 b. Le même thème est encore traité par l'auteur du *Sisyphe*.

1. L'*aporie*, développée ici d'une façon diffuse, à savoir, la contradiction qui existe entre le fait de se réunir pour écouter un avis et le fait d'apprécier par un vote cet avis, est résumée à la page suivante (382 b) : vous vous rassemblez, comme si étant incompétents vous aviez besoin de conseillers, et vous votez, comme si, au lieu d'avoir besoin de conseillers, vous étiez capables de donner un avis autorisé.

δὴ ἔμπειροι ὄντες προαιρήσονται συμβουλεύειν μὴ ὀρθῶς.
Εἰ δ' αὖ ταὐτὰ συμβουλεύουσι, τί δεῖ πάντας αὐτοὺς
συμβουλεύειν; εἷς γὰρ αὐτῶν τὰ αὐτὰ συμβουλεύων ἱκανὸς
ἔσται. Τὸ οὖν τοιαῦτα προθυμεῖσθαι ἃ οὐδὲν προὔργου ἂν
γένοιτο, πῶς οὐ γελοῖον; οὔτε οὖν ἡ τῶν ἀπείρων προ-
θυμία οὐκ ἂν ἄτοπος εἴη, τοιαύτη γε οὖσα, οὔτε ἔμφρονες
ἂν τοιαῦτα προθυμηθεῖεν, εἰδότες ὅτι καὶ εἷς τις αὐτῶν c
τὸ αὐτὸ πράξει συμβουλεύων γε ὡς προσήκει. Ὥστε πῶς
οὐ γελοῖός ἐστιν ἡ προθυμία τῶν οἰομένων ὑμῖν συμβου-
λεύειν; οὐ δύναμαι εὑρεῖν.

Τὸ δὲ περὶ τῆς ψήφου ἧς φέρειν διανοεῖσθε τί δύναται,
ἀπορῶ μάλιστα. Πότερον γὰρ τοὺς εἰδότας συμβουλεύειν
κρίνετε; ἀλλ' οὐ πλείονες ἑνὸς συμβουλεύσουσιν οὐδ' ἄλλως
καὶ ἄλλως περὶ τοῦ αὐτοῦ· ὥστε περὶ τούτων μὲν τὴν
ψῆφον φέρειν ὑμᾶς οὐ δεήσει. Ἀλλὰ τοὺς ἀπείρους καὶ d
ὡς μὴ δεῖ συμβουλεύοντας κρίνετε; ἢ τοῖς τοιούτοις ὡς
μαινομένοις οὐκ ἐπιτρέπειν συμβουλεύειν προσήκει; εἰ δὲ
μήτε τοὺς ἐμπείρους μήτε τοὺς ἀπείρους κρινεῖτε, τίνας
κρίνετε; ἀρχὴν δὲ τί δεῖ πάντως ἄλλους συμβουλεύειν
ὑμῖν, εἴπερ κρίνειν τὰ τοιαῦτα ἱκανοί ἐστε; εἰ δ' αὖ μὴ
ἐστὲ ἱκανοί, τί καὶ δύνανται ὑμῖν αἱ ψῆφοι; ἢ πῶς οὐ
γελοῖόν ἐστι συνέρχεσθαι μὲν ὑμᾶς συμβουλευσομένους, e
ὡς δεομένους συμβουλίας καὶ οὐχ ἱκανοὺς ὄντας αὐτούς,
συνελθόντας δὲ οἴεσθαι δεῖν ψηφίζεσθαι, ὡς κρίνειν
ἱκανοὺς ὄντας; οὐ γὰρ δὴ καθ' ἕνα μὲν ὄντες οὐκ οἴδατε,

b 3 δὴ : δή γε V et (γε s. l. ut uid.) O || μὴ om. O (hab. s. l.). || μὴ — b 5 συμβουλεύειν om. Y || 8 ἔμφρονες : οἱ ἔμφρονες LVZ et (οἱ s. l.) O^2 || c 1 εἷς : εἴ O || 2 γε LV et (γ supra τ) O^2 : τε AO^1YZ || 3 γελοῖός : γελοῖά (α s. l.) O^2L^2 || 7 πλείονες O^2L^2 (ε supra ο) et forte ex em. Y : πλείονος $AO^1L^1VY^1Z$ || 8 μὲν om. Y || d 1 καὶ Y || 2 κρίνετε AO^1L^1Y : κρινεῖτε V et (εῖ s. l.) O^2L^2 κρίνει τε Z || 3 οὐκ AO^1YZ : οὐδ' LV et (δ' s. l.) O^2 || 4 κρινεῖτε : κρίνητε i. m. Z et (η in ras.) V || τίνας κρίνετε Y et i. m. AO (κρίνητε τίνας) : om. AOLZ || 5 δὲ LVZ et (post τί) Y (ex em.) O^2 : om. AO^1 || δεῖ om. Y || ἄλλους VY et (supra ως) A^2O^2 : ἄλλως A^1O^1L ἄλλωσε Z || 7 καὶ Y.

mais que, réunis, vous devenez des gens éclairés; ni que individuellement, vous vous trouvez dans l'embarras, mais que, rassemblés, vos doutes se dissipent et que vous devenez capables de comprendre ce qu'il faut faire, cela sans l'avoir appris de personne, sans l'avoir trouvé par vous-mêmes[1], ce qui est la chose la plus étonnante du monde. Vous n'irez pas dire, en effet, que ne pouvant percevoir ce qu'il faut
382 a faire, vous serez capables de juger quel est celui qui vous donnera un conseil juste en ces matières. Il ne vous promettra pas, non plus, cet unique conseiller, de vous apprendre comment vous devez agir et comment vous jugerez quels sont les bons ou les mauvais conseillers, cela en si peu de temps et à un si grand nombre : une telle chose ne serait pas moins étonnante que l'autre. Et si, par conséquent, ni le fait d'être réunis, ni le conseiller ne vous rendent capables de juger, quelle peut bien être l'utilité de vos suffrages? Et comment votre réunion n'est-elle pas en contradiction avec
b vos suffrages, ainsi que vos suffrages avec le zèle de vos conseillers? Car vous vous rassemblez comme si, étant incompétents, vous aviez besoin de conseillers. Or, vous votez comme si, au lieu d'avoir besoin de conseillers, vous pouviez juger et donner des avis. Quant au zèle de vos conseillers, c'est celui de gens compétents, et vous votez comme si vos conseillers étaient nuls. Et[2] si quelqu'un vous demandait à
c vous qui avez voté, et au conseiller dont vous avez approuvé l'avis par votre vote : savez-vous si le but que vous avez décidé d'atteindre par votre vote se réalisera? vous ne pourriez, je pense, le dire. Mais quoi, si ce but se réalise, vous savez que cela vous sera utile? Même sur ce point là, ni vous, ni votre conseiller, ne seriez, je pense, capables de répondre. Et quel homme, croyez-vous, pourrait savoir quelque chose

1. Cf. *Alcibiade* I, 106 d. — L'auteur du *Démodocos*, comme celui du *Sisyphe*, n'admet d'autre attitude chez ceux qui délibèrent que la connaissance ou l'ignorance. De là, toutes les antinomies qu'il croit découvrir dans le concept de συμβουλή. Il n'admet pas qu'on puisse se réunir pour chercher en commun et s'éclairer mutuellement. Des écrits comme *Démodocos* et *Sisyphe* expliquent pourquoi Aristote a dû entreprendre des analyses si longues et si laborieuses sur une notion qui nous paraît aujourd'hui très simple (Voir *Eth. Nic.* Γ, 4 ; Z, 10 ; *Rhétor*. A, 3, 4)

2. Ici commence, pour ce dernier paragraphe, un second déve-

συνελθόντες δὲ φρόνιμοι γίγνεσθε· οὐδ᾽ αὖ ἰδίᾳ μὲν ἀπορεῖτε, ἐλθόντες δὲ εἰς τὸ αὐτὸ οὐκέτι ἀπορεῖτε, ἀλλ᾽ ἱκανοὶ γίγνεσθε συνορᾶν ποῖα πρακτέα ἐστὶν ὑμῖν, καὶ ταῦτα παρ᾽ οὐδενὸς μαθόντες οὐδ᾽ αὐτοὶ εὑρόντες, ὅ ἐστι δεινότατον ἁπάντων. Οὐ γὰρ δή, μὴ δυνάμενοί γε συνορᾶν
ἃ πρακτέον ἐστί, κρίνειν ἱκανοὶ ἔσεσθε τὸν ὀρθῶς συμβου- 382 a
λεύοντα περὶ τούτων ὑμῖν. Οὐδ᾽ αὖ τοῦτό γε ἐρεῖ εἷς ὢν ὁ συμβουλεύων ὑμῖν οὗτος ὑμᾶς διδάξειν ἃ πρακτέον ὑμῖν ἐστι, καὶ κρίνειν τοὺς κακῶς καὶ μὴ συμβουλεύοντας ὑμῖν, οὕτως ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ καὶ ὄντας τοσούτους. Τοῦτο δὲ ἐκείνου οὐδὲν ἧττον ἂν φανείη δεινὸν ὄν. Εἰ δὲ μήθ᾽ ἡ σύνοδος μήθ᾽ ὁ συμβουλεύων ὑμῖν ἱκανοὺς κρίνειν ποιεῖ ὑμᾶς, τίς χρεία τῶν ψήφων ἐστὶν ὑμῖν ; ἢ πῶς οὐκ
ἐναντιοῦται ἡ σύνοδος ὑμῶν ταῖς ψήφοις καὶ αἱ ψῆφοι τῇ b
τῶν συμβουλευόντων ὑμῖν προθυμίᾳ ; ἡ μὲν γὰρ σύνοδός ἐστιν ὑμῶν ὡς οὐχ ἱκανῶν ἀλλὰ συμβούλων δεομένων, αἱ δὲ ψῆφοι φέρονται ὡς οὐ συμβούλων δεομένων ἀλλὰ καὶ κρίνειν καὶ συμβουλεύειν δυναμένων. Καὶ ἡ μὲν προθυμία τῶν συμβουλευόντων ὑμῖν ὡς εἰδότων ἐστίν, αἱ δὲ παρ᾽ ὑμῶν ψῆφοι ὡς οὐκ εἰδότων τῶν συμβουλευόντων φέρονται. Καὶ εἴ τις ὑμᾶς ἔροιτο τοὺς ψηφισαμένους, καὶ τὸν συμ-
βουλεύσαντα ὑμῖν περὶ ὧν ἂν ψηφίσησθε, πότερον ἴστε ὅτι c
ἔσται οὗ ἕνεκα πράττειν διανοεῖσθε ἃ ἐψηφίσασθε, οὐκ οἴομαι ἂν φῆσαι ὑμᾶς. Τί δ᾽, εἰ γένοιτο οὗ ἕνεκα πράττειν διανοεῖσθε, ἴστε ὅτι συνοίσει τοῦτο ὑμῖν ; οὐδὲ τοῦτο ἂν φῆσαι οἴομαι ὑμᾶς οὐδὲ τὸν συμβουλεύοντα ὑμῖν. Τῶν ἀνθρώπων δὲ τίνα ὑπολαμβάνετε εἰδέναι τι τούτων ; εἴ τις προσέροιτο ὑμᾶς, οὐδὲ τοῦτο συγχωρεῖν ἂν οἴομαι ὑμᾶς.

e 5 οὐδ᾽ : εἰ δ᾽ Y ‖ 7 γίγνεσθε : -νεσθαι Y ‖ 8 μαθόντες παρ᾽ οὐδενὸς Z ‖ **382 a** 1 ἱκανοὶ ἔσεσθε κρίνειν V ‖ 3 οὗτος : οὕτως Estienne ‖ διδάξειν VY : διδάξει AOLZ ‖ 6 ὢν Y ‖ 7 ἱκανοὺς : ἱκανὸ*ς A ‖ ποιεῖ om. O (hab. s. l.) ‖ **b** 7 ὑμῶν : ἡμῶν Y ‖ 8 ὑμᾶς : ἡμᾶς Y ‖ **c** 1 ἂν om. V (add. i. m.) ‖ 2 ἃ — 4 διανοεῖσθε om. Z ‖ 3 πράττειν : πράττειν ἂν Y ‖ 5 οὐδὲ om. OLVZ ‖ ὑμῖν : ἡμῖν Z ‖ 7 prius ὑμᾶς : ἡμᾶς Z ‖ ἂν om. Z.

de cela? Si on vous le demandait encore, je suppose que vous ne le concéderiez pas non plus. Quand donc les objets sur
d lesquels vous délibérez sont par nature obscurs pour vous, et quand vous qui portez les suffrages, et vous qui donnez les conseils, êtes incompétents, il est évident, et vous l'avouez vous-mêmes, qu'on tombe dans l'incertitude et qu'on se repent souvent des conseils que l'on a donnés ou des suffrages que l'on a portés. Or, voilà qui ne doit pas arriver aux gens de bien. Ils savent, en effet, quelle est la nature des choses qu'ils conseillent et que leurs raisons seront connues avec certitude de ceux qu'ils persuadent; ils savent aussi que pas plus pour ces derniers que pour eux-mêmes, il n'y aura lieu
e de se repentir. Voilà donc, d'après moi, sur quoi il vaut la peine de demander aux gens d'esprit leurs conseils, mais non sur ces questions pour lesquelles tu me les demandes. Dans le premier cas, le conseil aboutit au succès, mais ces sortes de bavardages sont vouées à l'échec.

*
* *

Je me trouvai avec un homme qui reprochait à son compagnon d'ajouter foi à l'accusateur sans avoir entendu le défenseur, mais uniquement l'accusateur. « Tu fais là, disait-il, une chose indigne, en condamnant d'avance un
383 a homme, sans l'avoir connu [1], et sans écouter non plus ses amis qui le connaissent et aux raisons desquels tu aurais bien dû te fier. Mais sans entendre les deux parties, tu as ainsi ajouté foi témérairement à l'accusateur. Or, la justice demande qu'on entende le défenseur avant de louer ou de blâmer, aussi bien que l'accusateur. Comment peut-on, en effet, trancher convenablement un débat ou juger selon les formes, si on n'entend pas les deux parties? C'est par la comparaison des discours,

loppement : l'auteur présuppose la doctrine explicitement exposée dans le *Sisyphe*, mais d'une façon plus sophistique (390 d et suiv.) : puisque l'objet de la délibération appartient au domaine des choses futures, il ne peut être matière de connaissance.

1. Suivant la terminologie judiciaire, παραγίγνεσθαι signifie : être témoin (cf. Eschyle, *Eum.* 318 ; Platon, *Républ.* II, 368 b ; *Théétète,* 201 b). Le censeur reproche donc ici à son compagnon de condamner un homme, avant d'avoir pu se faire à son sujet une opinion personnelle, par soi-même, ou par ceux qui ont été témoins de ses actes.

Ὅταν οὖν περί τε ὧν συμβουλεύετε ᾖ τοιαῦτα οἷα ὑμῖν μὴ
δῆλα εἶναι, οἵ τε ψηφιζόμενοι καὶ οἱ συμβουλεύοντες d
ἄπειροι ὦσιν, εἰκότως καὶ ὑμεῖς φήσετε συμπίπτειν
ἀπιστεῖν καὶ μεταμέλεσθαι πολλάκις αὐτοῖς καὶ περὶ ὧν ἂν
συμβουλεύσωνται καὶ περὶ ὧν ἂν ψηφίσωνται. Τοῖς ἀγαθοῖς
δὲ τοιαῦτα συμβαίνειν οὐ προσήκει. Ἴσασι γὰρ καὶ περὶ
ὧν συμβουλεύουσι ποῖά τ' ἐστί, καὶ τοῖς πεισθεῖσιν
αὐτοῖς ὅτι βεβαίως ὑπάρχει ὧν ἕνεκα συμβουλεύουσι, καὶ
ὅτι οὔτε αὐτοῖς οὔτε τοῖς πεισθεῖσιν αὐτοῖς πώποτε
μεταμελήσει. Περὶ τοιούτων οὖν ἔγωγε τοὺς νοῦν ἔχοντας e
συμβουλεύειν ἀξιοῦν ὑπελάμβανον, ἀλλ' οὐ περὶ ὧν σὺ
κελεύεις με συμβουλεύειν. Ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς ἐκείνων συμβουλίας τὸ τέλος εὐτυχία, ἀπὸ δὲ τῆς τούτων φλυαρίας
ἀτυχία ἐστί.

* * *

Παρεγενόμην δ' ἀνθρώπῳ τινὶ νουθετοῦντι ἑαυτοῦ
ἑταῖρον, διότι ἐπίστευεν τῷ κατηγοροῦντι οὐκ ἀκούσας τοῦ
ἀπολογουμένου ἀλλὰ μόνου τοῦ κατηγοροῦντος. Ἔλεγεν
οὖν ὡς δεινὸν πρᾶγμα ποιοῖ προκαταγιγνώσκων τοῦ
ἀνθρώπου, οὔτε αὐτὸς παραγενόμενος οὔτε τῶν φίλων 383 a
ἀκούσας παραγενομένων, οἷς εἰκὸς ἦν αὐτὸν λέγουσι
πιστεύειν· οὐδ' αὖ ἀμφοτέρων ἀκούσας, οὕτως προπετῶς
ἐπίστευσε τῷ κατηγοροῦντι. Δίκαιον δὲ εἶναι καὶ τοῦ
ἀπολογουμένου ἀκοῦσαι πρὸ τοῦ ἐπαινεῖν ἢ μέμφεσθαι,
ὥσπερ καὶ τοῦ κατηγοροῦντος. Πῶς γὰρ ἄν τις ἢ δίκην
καλῶς δικάσαι ἢ ἀνθρώπους κατὰ τρόπον κρῖναι δύναιτο,
μὴ ἀμφοτέρων τῶν ἀντιδίκων ἀκούσας; τοὺς γὰρ λόγους

d 2 ὑμεῖς : ὑμῖν (ῖν supra εῖς ut uid.) O^2 || 3 μεταμέλεσθαι : -βάλλεσθαι L || 6 ποῖά : ὁποῖά LVZ et (add. ὁ) O^2 || e 2 ἀξιοῦν : ἄξιον V et (ον s. l.) O^2L^2 || 6 νουθετοῦντι : ἀθετοῦντι Z || 7 ἐπίστευεν : -τευσε LZ || 8 μόνου Z : μόνον AOLVY || 9 ποιοῖ O^1Z : ποιοῖτο AY ποιεῖ LV et (ε supra ο) O^2 || προκαταγιγνώσκων : καταγιγνώσκων AY || 383 a 7 κρῖναι LVZ et (ex em.) O^2Y^2 : κρίνας AO^1Y^1 || 8 τούς : τούς τε V.

b comme on compare le porphyre et l'or, que l'on arrive à mieux juger. Pourquoi accorde-t-on du temps aux deux adversaires[1], ou pourquoi les juges doivent-ils jurer d'apporter la même attention aux deux[2], si le législateur ne supposait pas que les causes seraient ainsi mieux jugées et avec plus de justice ? Mais tu m'as l'air de n'avoir même jamais entendu parler de cette maxime si ressassée ».

« Laquelle ? » dit-il.

c « Ne juge aucune cause avant d'avoir écouté les deux discours. Elle ne serait certainement pas aussi répandue si elle n'était juste et convenable. Je te conseille donc désormais, ajouta-t-il, de ne plus blâmer ou louer les hommes aussi témérairement ».

Le compagnon répliqua alors qu'il lui semblait bien étrange qu'on ne pût discerner la vérité ou l'erreur quand un seul parlait, et, quand deux parlaient, que cela devînt
d possible : quoi ! on ne pourra apprendre la vérité de celui qui la dit, mais on peut s'en instruire en l'écoutant lui-même concurremment avec l'autre qui ment ? Et si un seul, celui qui dit les choses exactes et vraies, ne peut fournir l'évidence de ce qu'il affirme, deux, parmi lesquels le trompeur qui parle faussement, pourront fournir cette évidence que celui qui disait la vérité était incapable de fournir ?

« Voici, du reste, encore, dit-il, une autre difficulté : comment fourniraient-ils l'évidence ? En se taisant ou en parlant ? Si c'est en se taisant, on n'a même pas besoin d'en entendre un seul, bien loin de devoir entendre les deux. Si
e c'est en parlant, comme en aucune façon ils ne parlent tous deux, car c'est à chacun à son tour que l'on demande de parler, comment peuvent-ils tous deux en même temps fournir l'évidence ? Car s'ils la fournissent tous deux en même temps,

1. La durée des plaidoyers, pour chacune des parties, était fixée par la clepsydre, et l'orateur ne pouvait être interrompu.

2. Sur la teneur du serment, qui doit remonter à Solon, cf. Démosthène, *De Corona*, 2 et 6 : ...ἀλλὰ τοὺς νόμους καὶ τὸν ὅρκον, ἐν ᾧ πρὸς ἅπασι τοῖς ἄλλοις δικαίοις καὶ τοῦτο γέγραπται τὸ ὁμοίως ἀμφοῖν ἀκροάσασθαι. Τοῦτο δ' ἐστὶν οὐ μόνον τὸ μὴ προκατεγνωκέναι μηδέν οὐδὲ τὸ τὴν εὔνοιαν ἴσην ἀμφοτέροις ἀποδοῦναι, ἀλλὰ καὶ τὸ τῇ τάξει καὶ τῇ ἀπολογίᾳ, ὡς βεβούληται καὶ προῄρηται τῶν ἀγωνιζομένων ἕκαστος, οὕτως ἐᾶσαι χρήσασθαι.

παραβαλλομένους, ὥσπερ τὴν πορφύραν καὶ τὸ χρυσίον, b
ἄμεινον κρίνεσθαι. Ἦ τίνος ἕνεκεν ἢ χρόνον ἀμφοτέροις δίδοσθαι τοῖς ἀντιδίκοις, ἢ ὀμνύειν τοὺς δικαστὰς ἀκροάσασθαι ὁμοίως ἀμφοτέρων, εἰ μὴ ὑπελάμβανεν ὁ νομοθέτης τὰς δίκας δικαιότερον ἂν καὶ βέλτιον κρίνεσθαι ὑπὸ τῶν δικαστῶν ; σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐδὲ τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν πολλῶν λεγόμενον ἀκηκοέναι.

Τὸ ποῖον ; ἔφη.

Μηδὲ δίκην δικάσῃς, πρὶν ἀμφοῖν μῦθον ἀκούσῃς. Καίτοι c
οὐκ ἂν οὕτω τοῦτο περιεφέρετο, εἰ μὴ καλῶς ἐλέγετο καὶ ὡς προσήκει. Συμβουλεύω οὖν σοι, ἔφη, τοῦ λοιποῦ μὴ προπετῶς οὕτως τοὺς ἀνθρώπους μήτε μέμφεσθαι μήτ' ἐπαινεῖν.

Ὁ οὖν ἑταῖρος ἄτοπον ἔφη ἑαυτῷ καταφαίνεσθαι εἰ ἕνα μὲν γνῶναι λέγοντα πότερον ἀληθεύει ἢ ψεύδεται οὐ δυνατόν, δύο δὲ λέγοντας γνῶναι δυνατὸν ἔσται· καὶ παρὰ μὲν τοῦ ἀληθῆ λέγοντος μαθεῖν οὐ δυνατόν, ὑπὸ τούτου d
δ' αὐτοῦ καὶ ἄλλου ψευδομένου διδαχθῆναι ταὐτὰ οἷόν τε· καὶ εἰ ὁ μὲν εἷς ὀρθῶς καὶ ἀληθῆ λέγων ἐμφανίσαι ἃ λέγει οὐ δυνήσεται, δύο δέ, ὧν ὁ ἕτερος ψεύσεται καὶ οὐκ ὀρθῶς ἐρεῖ, δυνήσονται ἐμφανίσαι τοῦτο ὃ ὁ λέγων ὀρθῶς ἐμφανίσαι οὐχ οἷός τ' ἦν.

Ἀπορῶ δ', ἔφη, κἀκεῖνο, πῶς ποτε ἐμφανιοῦσι. Πότερον γὰρ σιωπῶντες ἢ λέγοντες ; εἰ μὲν γὰρ σιωπῶντες ἐμφανιοῦσιν, οὐδετέρου ἂν δέοι, μήτι γε ἀμφοτέρων, ἀκούειν· εἰ δὲ λέγοντες ἀμφότεροι ἐμφανιοῦσιν, ἀμφότεροι δὲ e
κατ' οὐδένα τρόπον λέγουσιν — ἐν μέρει γὰρ λέγειν ἑκάτερον ἀξιοῦσι — πῶς ἀμφοτέρους ἐμφανίσαι ἅμα οἷόν

b 2 ἕνεκεν : εἵνεκεν V ἕνεκα L || 3 ἀκροάσασθαι : ἀκροάσεσθαι Bekker || 5 ἂν om. O[1] (hab. s. l.) || 6 τό om. OVZ || c 6 ἑταῖρος LV et (αι s. l.) Y[2] : ἕτερος AOY[1]Z || ἑαυτῷ : αὐτῷ Y || d 2 ταῦτα οἷόν τε Y : δυνατὸν ταῦτα οἷόν τε AOLVZ || d 5 ὃ om. V || ὁ om. AOLZ || 7 ἐμφανιοῦσι i. m. γρ OLZ : ἐμφαίνουσι AOLVYZ || e 2 τρόπον : χρόνον i. m. γρ Z et s. l. O[2] || λέγουσι τρόπον L.

il leur faudra parler aussi en même temps. Or, c'est ce qu'ils ne font pas. Il reste donc, si c'est en parlant qu'ils fournissent l'évidence, que chacun la fournisse en parlant à son tour, et c'est quand chacun parlera que chacun fournira cette évidence. Ainsi, l'un parlera d'abord, puis l'autre, et d'abord l'un fournira l'évidence, puis l'autre. Pourtant, si chacun en particulier fournit la même évidence, à quoi bon entendre encore le second ? Quand le premier a parlé, la
384 a lumière est déjà faite. De plus, ajouta-t-il, si les deux fournissent cette évidence, comment l'un des deux ne la fournirait-il pas ? car, si l'un des deux ne la fournit pas, comment les deux à la fois le pourraient-ils[1] ? Et si chacun d'eux la fournit, il est clair que celui qui parlera le premier la fournira aussi le premier. Ne suffit-il donc pas de l'entendre lui seul pour pouvoir connaître la vérité ? »

Pour moi, en les écoutant, j'étais dans l'embarras et incapable de décider entre eux. Les autres assistants déclarèrent que le premier disait vrai. Si donc tu le peux, aide-
b moi à résoudre ces questions : suffit-il d'entendre le premier qui parle, ou faut-il, en outre, écouter la partie adverse pour savoir qui a raison ? ou bien, n'est-il pas nécessaire de les entendre tous les deux ? Qu'en penses-tu[2] ?

*
* *

Tout récemment, quelqu'un reprochait à un homme de n'avoir pas voulu lui prêter de l'argent et de n'avoir pas eu confiance en lui. L'accusé se défendait. Alors, l'un des assistants demanda à l'accusateur si le coupable était bien celui
c qui s'était défié de lui et avait refusé de lui prêter :

1. Ce sophisme est du genre de ceux qui sont souvent cités par les auteurs anciens et attribués aux dialecticiens de l'école de Mégare, spécialement à Eubulide : v. g. l'argument du tas (σωρείτης) : si un grain, ou deux, ou trois, ne constituent pas un tas, comment tel nombre donné, plutôt que tel autre, en constituerait-il un ? Ou encore l'argument du chauve : si l'absence d'un, de deux ou de trois cheveux ne fait pas qu'un homme soit chauve, à quel moment surviendra la calvitie ? (Sur ces arguments, cf. Diog. Laërce II, 108 ; VII, 82 ; Cicéron, *Acad.* II, 49 ; Horace, *Ep.* II, 1, 45).

2. Le narrateur s'adresse-t-il ici, de même que dans la dernière dissertation (voir 386 c), à Démodocos ? Dans ce cas, c'est à ce per-

τε ; εἰ γὰρ ἐμφανιοῦσιν ἅμα ἀμφότεροι, καὶ ἐροῦσι τότε ἅμα. Τοῦτο δ' οὐκ ἐῶσιν. Ὥστε λοιπόν, εἴπερ λέγοντες ἐμφανιοῦσιν, ἑκάτερος εἰπὼν ἐμφανιεῖ· καὶ ὁπότε γε ἐρεῖ ἑκάτερος, τότε καὶ ἐμφανιεῖ ἑκάτερος αὐτῶν. Ὥστ' ἐρεῖ ὁ μὲν πρότερος, ὁ δ' ὕστερος· καὶ ἐμφανιεῖ ὁ μὲν πρότερος, ὁ δ' ὕστερος. Καίτοι εἴπερ ταὐτὸ ἐν μέρει ἐμφανιοῦσιν ἑκάτεροι, τί δεῖ ἔτι τοῦ ὑστέρου ἀκούειν ; ὑπὸ γὰρ τοῦ
πρότερον εἰπόντος ἤδη φανερὸν ἔσται. Ἐκεῖνο δ', ἔφη, 384 a
εἴπερ ἀμφότεροι ἐμφανιοῦσι, πῶς οὐ καὶ ὁ ἕτερος αὐτῶν ἐμφανιεῖ ; ὧν γὰρ ὁ ἕτερος οὐκ ἐμφανιεῖ, οὗτοι ἀμφότεροι πῶς ἂν ἐμφανίσαι δύναιντο ; εἰ δ' ἑκάτερος ἐμφανιεῖ, δῆλον ὅτι ἐρεῖ πρότερος καὶ ἐμφανιεῖ πρότερος· ὥστ' ἐκείνου μόνου ἀκούσαντα γνῶναι πῶς ἐστιν οὐχ οἷόν τε.

Ἐγὼ γοῦν ἀκούων αὐτῶν ἠπόρουν καὶ κρίνειν οὐχ οἷός τ' ἦν· οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι ἔφασαν οἱ παρόντες τὸν πρῶτον
λέγειν ἀληθῆ. Εἰ οὖν τι ἔχεις συμβάλλεσθαί μοι περὶ b
τούτων, πότερόν ἐστιν ἑνὸς λέγοντος γνῶναι τί λέγει, ἢ προσδεῖται τοῦ ἀντεροῦντος, εἰ μέλλει τις γνώσεσθαι πότερον ὀρθῶς λέγει· ἢ οὐκ ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀμφοτέρων ἀκούειν. Ἢ πῶς νομίζεις ;

* * *

Πρῴην τις ἐνεκάλει ἀνθρώπων τινὶ ὅτι αὐτῷ ἀργύριον χρῆσαι οὐκ ἠθέλησεν οὐδὲ πιστεῦσαι. Κἀκεῖνος μὲν ᾧ ἐνεκάλει, ἀπελογεῖτο· ἄλλος δέ τις τῶν παρόντων ἠρώτησε τὸν ἐγκαλοῦντα πότερον ὁ μὲν μὴ πιστεύσας αὐτῷ μηδὲ
χρήσας ἥμαρτε· c

e 4 ἐμφανιοῦσιν (et mox e 6) edd. : ἐμφαίνουσιν codd. || ἅμα om. Z || 5 ἐῶσιν : καθῶσιν Z || **384 a** 1 ἔφη Y : ἔφης AOL ἔξης V ἄφης Z || 2 οὐ : οὐ* A οὖν Y || 3 ὧν : ὃ Cornarius || οὗτοι : τοῦτο Cornarius || 5 ὅτι : ὅστις Cornarius || 6 μόνου ἐκείνου Z || ἐστιν : ἔτι i. m. A || **b** 1 συμβάλλεσθαι : ξυμβαλέσθαι LVYZ || 3 ἀντεροῦντος : ἀντεροῦν Z || 4 λέγει : λέγειν Z || 7 ᾧ : ὧν LZ || 9 μὲν om. L.

N'est-ce pas toi, plutôt, ajouta-t-il, qui as tort, toi qui n'as pu persuader l'autre de te prêter[1] ?

Mais lui : en quoi aurais-je eu tort? dit-il.

Lequel des deux, reprit le premier, te paraît avoir tort : celui qui manque le but visé, ou celui qui ne le manque pas?

Celui qui le manque, répondit-il.

Or, dit l'autre, n'est-ce pas toi qui l'as manqué, toi qui voulais emprunter, et lui, qui t'a refusé, ne l'a nullement manqué?

Oui bien, répondit-il. Mais comment aurais-je eu tort, moi, même si cet homme ne m'a rien donné?

Parce que si tu lui as demandé ce qu'il ne fallait pas, comment ne vois-tu pas que tu as eu tort? Et lui, qui t'a
d refusé, a bien fait. Et si, réclamant de lui des choses qu'on pouvait demander, tu ne les as pas obtenues, comment, de toute nécessité, n'aurais-tu pas eu tort?

Peut-être, dit-il. Mais l'autre, comment n'a-t-il pas eu tort, lui qui ne s'est pas fié à moi?

Si tu avais agi avec lui comme il faut, tu ne serais nullement dans ton tort, n'est-ce pas?

Nullement.

Alors, c'est que tu n'as pas agi avec lui comme il convenait.

Apparemment, dit-il.

Par conséquent, si n'agissant pas avec lui comme il fallait, tu n'es pas arrivé à le persuader, comment tes griefs contre lui seraient-ils légitimes?

Je n'ai rien à répondre.

e Pas même ceci qu'il ne faut tenir aucun compte de ceux qui agissent mal?

Oui, dit-il, cela tout à fait.

Mais précisément, en n'agissant pas envers quelqu'un comme il convient, ne te semble-t-il pas qu'on agit mal?

Je le crois, répondit-il.

Comment donc aurait-il eu tort, celui qui ne t'a pas écouté, si tu as mal agi envers lui?

sonnage muet que le même sophiste proposerait toute la série des ἀπορίαι.

1. On remarquera dans cette pièce, de même que dans la suivante, une esquisse de dialogue, tandis que les deux précédentes étaient de pures dissertations, sauf une ou deux répliques dans la deuxième.

Σὺ δ', ἔφη, οὐ πείσας σοι χρῆσαι οὐχ ἡμάρτηκας;

Ὁ δέ, Τί γὰρ ἥμαρτον; εἶπε.

Πότερος δ', ἔφη, σοὶ δοκεῖ ἁμαρτάνειν; ὁ ἀποτυχὼν ὧν ἤθελεν ἢ ὁ μή;

Ὁ ἀποτυχών, εἶπεν.

Οὔκουν, εἶπε, σὺ μὲν ἀπέτυχες, χρήσασθαι ἐθέλων; ὁ δέ σοι μὴ προέσθαι, οὐκ ἀπέτυχε τούτου;

Ναί, εἶπεν· ἀλλ' ἐγὼ τί ἥμαρτον, καὶ εἰ μὴ ἐκεῖνός μοι ἔδωκεν;

Ὅτι εἰ μὲν ἐδέου αὐτοῦ, ἔφη, ὧν οὐκ ἐχρῆν, πῶς οὐκ οἴει ἁμαρτάνειν; ἐκεῖνος δὲ ὁ μὴ προέμενος ὀρθῶς ἔπραξεν. d
Εἰ δὲ ὧν χρῆν ἐδέου αὐτοῦ, ἀποτυχὼν τούτου, πῶς οὐχ ἥμαρτες ἐξ ἀνάγκης;

Ἴσως, εἶπεν. Ἀλλ' ἐκεῖνος πῶς οὐχ ἥμαρτεν, ὁ μὴ πιστεύσας μοι;

Ἆρ' οὖν, ἔφη, εἰ προσωμίλησας αὐτῷ ὡς προσήκει, οὐκ ἂν ἥμαρτες οὐδέν;

Οὐ γὰρ δή.

Νῦν ἄρα οὐχ ὡς προσήκει αὐτῷ προσωμίλησας.

Φαίνομαι, εἰπεῖν.

Εἰ οὖν ὡς μὴ προσήκει ὁμιλοῦντός σου μὴ ἐπείσθη, πῶς ἂν δικαίως ἐγκαλοίης ἐκείνῳ;

Οὐκ ἔχω εἰπεῖν.

Οὐδὲ ὅτι τοῖς κακῶς χρωμένοις οὐ προσεκτέον ἐστιν e
ἔχεις εἰπεῖν;

Καὶ μάλ', ἔφη, τοῦτό γε.

Ἀλλ' οὖν οὐχ οἱ ὡς οὐ προσήκει ὁμιλοῦντες, ἔφη, κακῶς χρῆσθαί σοι δοκοῦσιν;

Ἔμοιγε, ἔφη.

Τί οὖν ἥμαρτεν εἴ σοι μὴ προσέσχε κακῶς χρωμένῳ;

c 4 δοκεῖ : δοκεῖν Z || 9 καὶ om. LVZ || d 3 ἐξ ἀνάγκης om. V || 6 εἰ om. Z || προσωμίλησας : προσομιλήσας Z (et mox d 9) || 10 εἰπεῖν : εἶπεν V et (ε s. l.) O[2] || e 1 οὐδὲ V et (οὐ s. l.) O[2] : εἰ δὲ AO[1]LYZ.

Il n'en a eu aucun, apparemment, répondit-il.

Pourquoi donc, reprit le premier, les hommes s'adressent-ils mutuellement de tels reproches et pourquoi à ceux qu'ils n'ont pas su persuader font-ils grief de ne s'être pas laissés convaincre, alors qu'eux-mêmes, qui ont échoué à les convaincre, ne se reprochent nullement cet échec [1] ?

385 a Là-dessus, un des assistants intervint : Et lorsqu'on a bien agi envers quelqu'un et qu'on lui a rendu service, puis, qu'ensuite, le priant de vous rendre la pareille, on n'obtient rien, comment ne lui en ferait-on pas un légitime grief?

Mais, répondit l'interpellé, celui à qui l'on demande cet échange de bons procédés, ou bien est capable de le faire, ou bien ne l'est pas. S'il ne l'est pas, comment la demande elle-même serait-elle juste, puisqu'on lui demande ce dont il n'est pas capable? Et s'il en est capable, comment n'a-t-on pas persuadé un pareil homme? Ou comment, en affirmant de telles choses, peut-on avoir raison?

b Mais, par Zeus, repartit le premier, il faut lui en faire un reproche, afin qu'à l'avenir, il agisse mieux envers vous, lui, et tous les amis, qui auront entendu le reproche.

Agir mieux, y viendront-ils, d'après toi, en écoutant celui qui parle et demande correctement, ou celui qui se trompe?

Celui qui parle correctement, répondit-il.

Mais précisément, cet homme ne te paraissait pas demander correctement?

C'est vrai, dit-il.

Pourront-ils donc, en entendant de tels reproches, agir mieux?

Nullement, répondit-il.

c Mais alors pourquoi les faire?

Il avoua ne pouvoir trouver pourquoi.

1. Les sophistes et les rhéteurs faisaient le plus grand cas de l'art de persuader. Si on n'obtient pas ce qu'on désire, c'est que l'on ne sait pas demander, c'est-à-dire on ne demande pas suivant toutes les règles de l'art (voir 385 b ὀρθῶς λέγοντος). La rhétorique est la grande ouvrière de persuasion, disait Gorgias (*Gorgias*, 453 a) et, dans son *Eloge d'Hélène*, le sophiste déclare, avec exemple à l'appui, qu'on peut s'emparer des esprits et les façonner comme on veut (Diels, *Die Fragm. der Vorsok.*, II, 76 B, 11, 13). Démocrite affirmait, de son côté, que le discours est souvent plus puissant que l'or pour produire la persuasion (Diels II, 55 B, 51).

Οὐδὲν φαίνεται, εἰπεῖν.

Τί οὖν ποτε οἱ ἄνθρωποι, ἔφη, τοιαῦτα ἐγκαλοῦσι πρὸς ἀλλήλους, καὶ τοῖς μὲν μὴ πεισθεῖσιν αὐτοῖς ὅτι οὐκ ἐπείσθησαν μέμφονται, αὐτοῖς δέ, ὅτι οὐκ ἔπεισαν, οὐδ' ὁτιοῦν ἐγκαλοῦσι;

Καὶ ἄλλος τις παρών, Ὅταν τε γάρ τις, ἔφη, εὖ 385 a
χρήσηταί τῳ καὶ βοηθήσῃ, εἶτα ἀξιῶν αὐτῷ ὁμοίως χρήσασθαι μὴ τυγχάνῃ τούτου, πῶς οὐκ εἰκότως μέμφοιτ' ἂν ὁ τοιοῦτος;

Οὐκοῦν ἔφη, ὃν ἀξιοῖ ὁμοίως αὐτῷ χρῆσθαι, ἤτοι δυνατός ἐστι χρῆσθαι αὐτῷ καλῶς ἢ οὐ δυνατός; καὶ εἰ μὲν μὴ δυνατός ἐστι, πῶς ἂν καλῶς ἀξιοίη, ἀξιῶν αὐτὸν ὃ οὐ δυνατός ἐστι; εἰ δὲ δυνατός ἐστι, πῶς τοιοῦτον ἄνθρωπον οὐκ ἔπεισεν; ἢ πῶς τοιαῦτα λέγοντες καλῶς λέγουσιν;

Ἀλλὰ νὴ Δι', ἔφη, τοῦτο δεῖ ἐγκαλεῖν, ὅπως οὗτός τε b
τοῦ λοιποῦ βέλτιον χρῆται αὐτῷ, καὶ οἱ ἄλλοι φίλοι ἀκούσαντες αὐτοῦ ἐγκαλοῦντος.

Βέλτιον δὲ χρῆσθαι, ἔφη, οἴει τινὰς ἀκούοντας ὀρθῶς λέγοντος καὶ ἀξιοῦντος, ἢ ἁμαρτάνοντος;

Ὀρθῶς λέγοντος, ἔφη.

Ὁ δέ γε οὐκ ὀρθῶς ἀξιοῦν ἐδόκει σοι;

Ναί, ἔφη.

Πῶς οὖν ἀκούοντες τοιαῦτα ἐγκαλοῦντος βέλτιον χρήσονται;

Οὐδαμῶς, ἔφη.

Τοῦ οὖν ἕνεκα τοιαῦτά τις ἐγκαλεῖ; c

Ἀνευρεῖν ἔφη οὐκ ἂν δύνασθαι.

d 8 εἰπεῖν : εἶπεν (ε s. l.) O^2 || 10 μὴ om. LVZ || **385 a** 5 ἤτοι V et (s. l.) L^2 (η et οι s. l.) O^2 : εἴτε AO^1L^1YZ || 7 μὴ : οὐ Z || ἀξιοίη edd. : ἀξιώη AOVY ἀξίω ἢ LZ || 8 οὐ om. Z || 9 τοιαῦτα : οἱ ταῦτα V et (s. l.) O^2L^2 || **b** 1 δεῖ : δὴ LZ || **c** 1 τοῦ οὖν LVZ et i. m. γρ A ex em. O^2 : τί οὖν AO^1Y || ἐγκαλεῖ Y : -καλοῖ AOLVZ.

* * *

Quelqu'un en accusait un autre de naïveté, parce qu'il était prompt à ajouter foi aux paroles des premiers venus : il est raisonnable, en effet, de se fier à celles de ses concitoyens et de ses amis, mais croire des hommes que l'on n'a jamais vus ni entendus auparavant, et cela sachant bien que la plupart des mortels sont des fanfarons et des méchants[1], ce n'est pas une petite marque de sottise. Un des assistants prit alors la parole :

d Je croyais, dit-il, que tu estimais beaucoup plus celui qui comprend vite n'importe qui, que celui dont l'intelligence est lente[2].

C'est bien ma pensée, répondit le premier.

Pourquoi donc, reprit l'autre, lui reproches-tu d'ajouter foi promptement et aux premiers venus qui lui disent la vérité ?

Ce n'est pas cela que je reproche, mais, c'est de croire aussitôt des gens qui mentent.

Et s'il prend son temps et se laisse tromper en accordant crédit à des gens qui ne sont pas les premiers venus, ne le blâmeras-tu pas davantage ?

Si certes, dit-il.

Serait-ce parce qu'il y a mis le temps et parce qu'il n'a
e pas cru les premiers venus ?

Non, par Zeus.

Je ne pense pas, en effet, que ce soit pour ce motif, qu'un homme, selon toi, mérite d'être blâmé, mais plutôt, parce qu'il croit des racontars indignes de créance.

Parfaitement, dit-il.

Ce n'est donc pas parce qu'il y a mis le temps et qu'il a ajouté foi à des gens qui ne sont pas les premiers venus que, pour toi, il mérite d'être blâmé, mais à cause de sa promptitude et de sa facilité à croire n'importe qui ?

1. Parmi les ἀκούσματα attribués aux pythagoriciens et qui constituent des réponses à des questions posées, Jamblique rapporte celui-ci : τί δὲ ἀληθέστατον ; ὅτι πονηροὶ οἱ ἄνθρωποι (Diels, I, 45 C, 4). On cite aussi de Bias cette sentence : οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί (Diels, II, 73 a).

2. Cf. *Charmide*, 160 a.

* * *

Ἀνθρώπου τις κατηγόρει εὐήθειαν ὅτι ταχέως καὶ τοῖς τυχοῦσιν ἀνθρώποις λέγουσι πιστεύοι. Πολίταις μὲν γὰρ καὶ οἰκείοις λέγουσι πιστεύειν εἰκός ἐστι· τοιούτοις δ' ἀνθρώποις οὓς οὔτε εἶδεν οὔτε ἤκουσε πρότερον αὐτῶν, πιστεύειν, καὶ ταῦτα οὐκ ἀγνοοῦντα ὅτι οἱ πλεῖστοι τῶν ἀνθρώπων εἰσὶν ἀλαζόνες καὶ πονηροί, ἠλιθιότητος σημεῖον οὐ σμικρὸν εἶναι. Καὶ τῶν παρόντων τις ἔφη·

Ἐγὼ δὲ ᾤμην σὲ τὸν ταχὺ καὶ τοῦ τυχόντος ἂν αἰσθα- d
νόμενον πολλοῦ νομίζειν ἄξιον εἶναι μᾶλλον ἢ τὸν βραδέως.

Καὶ γὰρ νομίζω, εἶπεν ἐκεῖνος.

Τί οὖν, ἔφη, ἐγκαλεῖς εἰ ταχὺ καὶ τοῖς τυχοῦσι πιστεύει τἀληθῆ λέγουσιν;

Ἀλλ' οὐ τοῦτο ἐγκαλῶ, εἰπεῖν, ἀλλ' ὅτι πιστεύει ταχέως ψευδῆ λέγουσιν.

Εἰ δ' ἐν πλείονι χρόνῳ καὶ οὐ τοῖς τυχοῦσιν ἐπίστευε καὶ ἠπατᾶτο οὐκ ἂν ἐνεκάλεσας αὐτῷ μᾶλλον;

Ἔγωγ' ἄν, εἰπεῖν.

Ἆρα διότι γε βραδέως καὶ οὐ τοῖς τυχοῦσιν ἐπίστευεν; e

Μὰ Δί', εἶπεν.

Οὐ γὰρ οἶμαί γ', ἔφη, διὰ τοῦτ' ἐγκαλεῖν ἀνθρώπῳ ἄξιον εἶναι ὑπολαμβάνεις, ἀλλὰ διότι πιστεύει λέγουσιν ἄπιστα.

Ἔγωγ', εἰπεῖν.

Πότερον οὖν, ἔφη, διὰ μὲν τὸ βραδέως καὶ μὴ τοῖς τυχοῦσι πιστεύειν οὐκ οἴει ἄξιον εἶναι ἐγκαλεῖν αὐτῷ, διὰ δὲ τὸ ταχέως καὶ τοῖς τυχοῦσι πιστεύειν ἄξιον;

c 4 πιστεύοι : -τεύει V || 5 εἰκός — 7 πιστεύειν om. Z || d 1 καὶ τὸν ταχὺ Y || ταχὺ : ταχὺν V || 4 καὶ — e 1 βραδέως om. V || 7 εἰπεῖν : εἶπεν (ι s. l.) O^2 (et mox d 11) || 10 ἠπατᾶτο Ast : ἠτιᾶτο codd. || e 1 ἆρα — ἐπίστευεν om. Z || γε om. L || e 5 εἰπεῖν : εἶπεν (εν s. l.) L^2 (ι s. l. et mox e 9) O^2 || 6 τοῖς om. Z.

Évidemment, répondit-il.

Que lui reproches-tu donc?

Son tort est qu'avant tout examen, il croit tout de suite n'importe qui.

386 a Mais si c'est très tard qu'avant tout examen il donne sa créance, n'aurait-il pas tort?

Oui certes, par Zeus, même ainsi son tort ne serait pas moindre : j'estime qu'il ne faut pas se fier aux premiers venus.

Si tu estimes qu'il ne faut pas se fier aux premiers venus, comment conviendrait-il aussi de se fier aussitôt à des inconnus? Ne penses-tu pas qu'on doive d'abord examiner s'ils disent la vérité?

Oui certes, dit-il.

Alors qu'il s'agit de nos proches et de nos amis, il n'y aurait pas lieu d'examiner s'ils disent la vérité?

Je serais porté à l'affirmer, répondit-il.

C'est qu'il y en a peut-être, même parmi eux, qui affirment des choses peu dignes de foi.

C'est très vrai.

Pourquoi donc est-il plus raisonnable de se fier à ses proches
b et à ses amis qu'aux premiers venus [1] ?

Je ne saurais le dire, répondit-il.

Eh quoi! si on doit se fier davantage à ses proches et à ses amis qu'aux premiers venus, n'est-ce pas qu'il faut les juger aussi plus dignes de foi [2] que ces derniers?

Comment non?

Si donc, pour les uns, ils se trouvent être des proches; pour les autres, des inconnus, comment ne pas regarder les mêmes hommes comme étant plus et moins dignes de foi?

1. La difficulté proposée sera la suivante : vaut-il mieux se fier à des parents ou à des amis, bien que peut-être ils n'aient pas la science nécessaire, plutôt qu'à des inconnus qui savent ce dont ils parlent (Voir la conclusion, 386 c)? Une *aporie* du même genre est signalée par Aristote dans sa *Réfutation des raisonnements sophistiques* : Ἔνια δὲ τῶν ἐρωτημάτων ἔχει ἀμφοτέρως ἄδοξον εἶναι τὴν ἀπόκρισιν, οἷον πότερον τοῖς σοφοῖς ἢ τῷ πατρὶ δεῖ πείθεσθαι... (12, 173 a, 19).

2. Burnet attribue à Schneider la conjecture οὐ καὶ πιστούς. En fait, elle se trouve déjà dans le Laurentianus 80, 17 (L) comme correction faite par une seconde main.

Οὐκ ἔγωγ', εἰπεῖν.

Τί οὖν, ἔφη, ἐγκαλεῖς αὐτῷ ;

Ὅτι ἁμαρτάνει, πρὸ τοῦ σκέψασθαι ταχέως πιστεύων τοῖς τυχοῦσιν.

Ἀλλ' εἰ βραδέως ἐπίστευσε πρὸ τοῦ σκέψασθαι, οὐκ ἂν 386 a
ἡμάρτανε ;

Μὰ Δί', εἶπεν, ἀλλὰ καὶ οὕτως ἡμάρτανεν ἂν οὐδὲν ἧττον. Ἀλλ' οὐ τοῖς τυχοῦσιν οἶμαι δεῖν πιστεύειν.

Εἰ δὲ μὴ πιστεύειν τοῖς τυχοῦσιν, ἔφη, οἴει δεῖν, ἀλλὰ τοῖς ἀγνῶσιν πῶς προσήκει ταχέως πιστεύειν ; ἀλλὰ πρότερον οἴει δεῖν σκέψασθαι εἰ ἀληθῆ λέγουσιν.

Ἔγωγ', εἶπεν.

Ἐπεὶ οἰκείων καὶ συνήθων, ἔφη, ὄντων οὐ δεῖ σκοπεῖσθαι εἰ λέγουσιν ἀληθῆ ;

Ἐγὼ μὲν φαίην ἄν, εἰπεῖν.

Ἴσως γὰρ καὶ τούτων τινές, ἔφη, λέγουσιν ἄπιστα.

Καὶ μάλα, εἶπε.

Τί οὖν μᾶλλον, ἔφη, τοῖς οἰκείοις καὶ συνήθεσιν εἰκὸς
πιστεύειν, ἢ τοῖς τυχοῦσίν ἐστιν ; b

Οὐκ ἔχω, ἔφη, εἰπεῖν.

Τί δ' ; εἰ μᾶλλον τοῖς οἰκείοις πιστεύειν δεῖ ἢ τοῖς τυχοῦσιν, οὐ καὶ πιστοὺς αὐτοὺς δεῖ νομίζειν μᾶλλον ἢ τοὺς τυχόντας ;

Πῶς γὰρ οὔκ ; ἔφη.

Ἐὰν οὖν τοῖς μὲν οἰκεῖοι ὦσι, τοῖς δ' ἀγνῶτες, πῶς οὐ δεήσει τοὺς αὐτοὺς μᾶλλον ⟨καὶ ἧττον⟩ πιστοὺς νομίζειν ;

e 11 πιστεύων : πιστεύειν Z || **386 a** 4 ἀλλ' οὐ : ἀλλὰ καὶ AO^1Y || 4 οἶμαι — 5 τυχοῦσιν om. O (hab. i. m.) || 5 ἀλλὰ — 7 δεῖν om. Y || 6 ἀγνῶσιν : ἀγνώμοσι i. m. γρ OL || 9 δεῖ : δὴ Z || 11 ἂν φαίην Z || εἰπεῖν : εἶπεν (ε s. l. et mox b 11, 15) O^2 || 13 μάλα (μάλ in ras.) O || **b** 3 δ' ; εἰ : δεῖ Z || 4 τυχοῦσιν : ἀτυχοῦσιν L^1 ἀπίστοις Z || οὐ καὶ πιστοὺς fecit L^2 : οὐκ ἀπίστους AOL^1VYZ || δεῖ : δεῖν AY || 5 τυχόντας : ἀτυχόντας L^1 || 7 μὲν οὖν τοῖς L^1 (L^2 rest. ord.) || 8 καὶ ἧττον scripsi : αὐτῷ codd. αὐτῶν Schneider.

car, ainsi que tu le disais, il ne faut pas leur accorder le même crédit, qu'ils soient des proches et des inconnus.

Cela ne me plaît pas, dit-il.

Pareillement, leurs paroles, les uns les croiront, les autres n'y ajouteront aucune foi, et personne n'aura tort.

Voilà qui est absurde, affirma-t-il.

De plus, si les proches et les premiers venus s'accordent dans leurs affirmations, les mêmes choses ne seront-elles pas semblablement dignes et indignes de créance?

c Il le faut bien, dit-il.

Aux mêmes affirmations, on doit accorder la même foi, n'est-il pas vrai?

C'est probable, répondit-il.

En entendant ces discours, j'étais bien embarrassé, ne sachant à qui on doit et à qui on ne doit pas se fier : aux gens dignes de foi et qui savent ce dont ils parlent, ou aux proches et aux amis? De tout cela, toi, que penses-tu?

οὐ γὰρ ὁμοίως πιστοὺς αὐτοὺς δεῖ νομίζειν, τοὺς οἰκείους καὶ τοὺς ἀγνῶτας, ὡς φῄς.

Οὐκ ἀρέσκει μοι, εἰπεῖν.

Ὁμοίως δ᾽, ἔφη, καὶ τὰ λεγόμενα ὑπ᾽ αὐτῶν οἱ μὲν πιστεύσουσιν, οἱ δ᾽ οὐ πιστὰ ἡγήσονται, καὶ οὐδέτεροι ἁμαρτήσονται αὐτῶν.

Ἄτοπον καὶ τοῦτ᾽, εἰπεῖν.

Ἔπειτα, ἔφη, εἰ ταὐτὰ λέγουσιν οἱ οἰκεῖοι καὶ οἱ τυχόντες, πῶς οὐχ ὁμοίως τὰ λεγόμενα πιστὰ εἴη ἂν ἢ ἄπιστα ;

Ἀνάγκη, εἶπεν. c

Οὐκοῦν καὶ τοῖς λέγουσιν αὐτὰ ὁμοίως πιστευτέον λέγουσιν αὐτά ;

Πιθανόν, εἶπε.

Ταῦτ᾽ οὖν λεγόντων αὐτῶν ἠπόρουν τίσι ποτὲ δεῖ πιστεύειν καὶ τίσιν οὔ, καὶ πότερον τοῖς πιστοῖς καὶ τοῖς εἰδόσι περὶ ὧν λέγουσιν ἢ τοῖς οἰκείοις καὶ τοῖς γνωρίμοις. Περὶ τούτων οὖν πῶς σὺ νομίζεις ;

b 9 δεῖ : δεῖν Y || 12 δ᾽ om. V || ἔφη V et (ut uid.) L[2] : ἔφην AOL[1]YZ || 13 πιστεύσουσιν scripsi : πιστεύουσιν codd. || 16 ἔφη : ἔφην AOY || **c** 5 λεγόντων : εἰπόντων V || 7 περὶ ὧν : ὃ Z || 8 οὖν* O || νο*μίζεις O.


55

SISYPHE

NOTICE

I

LA COMPOSITION

Le sous-titre qui a été donné au dialogue indique le thème développé. Il s'agit de la délibération : περὶ τοῦ βουλεύεσθαι. Rien ne permet, comme le veulent par exemple Hermann, C. Ritter, Heidel, de rattacher le *Sisyphe* au *Démodocos* et de considérer le premier comme une sorte de mise en œuvre dont le *Démodocos* aurait fourni les matériaux. Seul le sujet est identique dans les deux écrits, mais les points de vue sont de part et d'autre très différents.

L'affabulation est ici à peu près aussi insignifiante que dans le *de Justo* ou le *de Virtute*. On ne trouve aucune indication du lieu où se passe la scène. Est-on à Athènes, à Pharsale, ou aux environs de Pharsale, car il eût été difficile à Sisyphe qui, la veille de l'entretien, discutait à Pharsale, de se retrouver dès le lendemain à Athènes ? La chose reste indécise. L'arrangement artistique semble avoir peu préoccupé l'auteur. De même, les caractères des personnages ne sont guère dessinés. Le seul interlocuteur de Socrate, Sisyphe, est tout aussi effacé que l'anonyme du περὶ δικαίου ou l'éleveur de chevaux du περὶ ἀρετῆς. A part une seule réponse pertinente (388a), son rôle consiste uniquement à parsemer d'interruptions affirmatives ou interrogatives le monologue de Socrate.

Il nous suffira donc d'indiquer les lignes principales de la discussion, qui feront assez ressortir la pauvreté de la pensée.

Introduction (387 b-e). Sisyphe explique pourquoi il n'a pu se rendre avec Socrate et ses amis au discours d'apparat de Stratonicos. Les magistrats de Pharsale l'avaient convié à une délibération de leur conseil. Cette circonstance fournit à Socrate le thème de la discussion qui portera sur la nature de la délibération.

Première partie (387 e-390 c). La délibération ne serait-elle pas une sorte d'improvisation, de conjecture ou de divination sur un objet dont on ne sait rien ? Ce serait par hasard et comme au petit bonheur qu'on atteint la vérité.

Sisyphe n'accepte pas une pareille définition et propose la suivante : la délibération consiste à rechercher ce qu'il convient de faire, d'après des données approximatives. Elle ne suppose pas que l'on ignore complètement un sujet, mais qu'on le connaît imparfaitement.

Cependant, pressé par la dialectique de Socrate, Sisyphe doit convenir que ce n'est pas la partie déjà connue que l'on s'efforce de découvrir, mais précisément la partie inconnue. L'exemple des géomètres, des physiciens, en témoigne clairement : nul ne recherche jamais ce qu'il sait, mais ce qu'il ignore.

Donc, délibérer, c'est chercher ce qu'on ne sait pas. Or, qui peut empêcher de le trouver ? L'ignorance, évidemment. Il est impossible à qui que ce soit de délibérer à propos d'un art dont on ignore les éléments. On peut cependant chercher ce qu'on ignore. Et voilà qu'on doit reconnaître que chercher ne s'identifie pas à délibérer : la recherche porte sur ce que l'on ne sait pas, tandis que pour délibérer, il faut savoir. Donc, si l'on ne sait pas, plutôt que de chercher, il vaut mieux s'instruire auprès des gens compétents. Aussi, les Pharsaliens et Sisyphe ont perdu leur temps en discutant ce qu'ils ignoraient, au lieu de s'informer auprès de qui pouvait les éclairer.

Deuxième partie (390 c-391 d). Admettons que la délibération ne soit pas simple conjecture, pure divination, mais connaissance réelle. On distingue, comme dans tous les autres arts, des gens compétents et des gens incompétents, de bons et de mauvais conseillers. Mais pour les uns comme pour les autres, quel est l'objet de la

délibération ? Évidemment ce ne peut être qu'une action à réaliser ; par conséquent, cet objet n'est pas actuel, mais futur : il sera. Or, le futur n'a aucune réalité, aucune nature. Il n'est pas, il n'a pas été produit. Il appartient à la catégorie du non-être. Comment, encore une fois, pourrait-on chercher ce qui n'est pas ? Donc, la distinction entre bons et mauvais conseillers est factice, puisque, pour les uns et pour les autres, l'objet de la délibération s'évanouit.

Ainsi, que l'on considère la matière ou l'essence de la délibération, on ne parvient point à se rendre compte de ce qu'elle est.

Conclusion (391 d). Le sujet nécessite encore de nouvelles réflexions.

II

L'ÉPOQUE ET L'AUTEUR

Boeckh et Hermann ont noté les ressemblances qui apparentent le *Sisyphe* au *de Justo* ou au *de Virtute* : à peu près même longueur, même maladresse, soit dans l'affabulation, soit dans les procédés de discussion ; de part et d'autre, utilisation du *Ménon* de Platon. Et comme Diogène-Laërce signale parmi les œuvres du cordonnier Simon un περὶ βουλεύεσθαι, cela suffit pour qu'on revendique en faveur de Simon la paternité de notre dialogue. Nous avons dit ailleurs ce qu'il fallait penser de ces attributions.

Rien, du reste, ne prouve avec évidence l'unité d'auteur pour ces trois écrits. Qu'il y ait entre eux certains airs de parenté, il ne faut point s'en étonner : tous les exercices d'école se ressemblent, et le *Ménon* de Platon a été plagié plus d'une fois.

Il paraît difficile de déterminer avec une entière certitude la date précise où fut composé le *Sisyphe*. Tout au plus, en suivant les indications que nous suggèrent le choix des personnages, des tendances doctrinales plus ou moins confuses, quelques particularités stylistiques, pourrons-nous conclure sans trop de témérité que le dialogue n'a pu être écrit avant l'époque aristotélicienne.

Les personnages. En dehors des deux interlocuteurs, Socrate et Sisyphe, deux personnages sont encore mentionnés incidemment : Stratonicos, l'orateur ou le sophiste qui a tenu sous le charme Socrate et ses amis, et, à titre d'exemple, Callistratos.

L'historien Théopompe nous a conservé le nom d'un pharsalien influent du nom de Sisyphe [1], et ce même nom se retrouve sur une inscription de l'île d'Anaphe [2]. Du reste, nous ne savons rien de ce personnage, sinon qu'il était contemporain de Philippe de Macédoine.

Les historiens anciens signalent vers cette même époque un célèbre κιθαριστής, Stratonicos, imitateur du poète Simonide [3], véritable artiste en musique et, à ses heures, satiriste, suivant le témoignage du péripatéticien Phanias [4]. Strabon cite de lui un vers sur Assos [5]. Stratonicos paraît avoir acquis une renommée assez considérable : c'est toujours lui dont parlent les auteurs quand il s'agit d'un maître dans l'art de la cithare. Il est fort possible que notre dialogiste ait songé à cet artiste, parlant de lui comme d'un brillant rhéteur qui fit magnifiquement parade de son art καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ.

Callistratos revient dans un texte à titre d'exemple : on peut savoir, dit Socrate, qui est Callistratos, sans savoir où il se trouve (388 c). On reconnaît ici la manière de Platon et d'Aristote. Tous deux, en effet, choisissent, comme sujets de leurs exemples, des noms connus de leurs auditeurs ou de leurs lecteurs : Ménon, Cébès, Simmias. Chez Aristote, l'exemple classique est Coriscos, sans doute le Coriscos de Skepsis avec qui le Stagirite dut se lier à Assos. Il ne serait donc pas surprenant que le nom de Callistratos introduit dans le *Sisyphe*, fût celui d'un personnage réel. Pavlu suggère qu'il pourrait bien être question du Callistratos d'Aphidné, célèbre

1. Cf. Athénée VI, c. 61 : Θεόπομπος δ' ἐν τῇ ἐνάτῃ τῶν Ἑλληνικῶν Σισύφου φησὶ τοῦ Φαρσαλίου κόλακα καὶ ὑπηρέτην γενέσθαι Ἀθήναιον τὸν Ἐρετριέα.

2. *Inscr. gr.* XII, 3 (édit. F. Hiller de Guertringen), 251, 4 et 5.

3. Athénée VIII, c. 46. Voir encore sur Stratonicos Ael. XIV, 14 ; Strabon, XIV, 651.

4. Athénée, l. c.

5. Strabon XIII, 610.

orateur politique du temps de Démosthène [1]. Il ne faudrait pourtant pas trop insister sur cette identification, car on signale entre les années 450 et 100 avant J.-Ch. une quarantaine de Callistratos, dont une vingtaine vivaient à peu près à la même époque que l'orateur d'Aphidné [2].

En tout cas, si la désignation des personnages peut fournir un indice, elle tend à montrer que le dialogue a été écrit au plus tôt dans la seconde moitié du IV[e] siècle.

Les imitations et les tendances.

Parmi les sources du Sisyphe, il faut en première ligne nommer Platon. Plusieurs formules, des expressions, quelques développements doctrinaux, font songer à l'un ou l'autre des dialogues platoniciens. Il n'est pourtant pas toujours possible de décider s'il s'agit d'un véritable emprunt ou de la simple utilisation d'un ouvrage commun. Ainsi, le passage où Socrate démontre à son interlocuteur la nécessité de savoir pour être un bon conseiller (389 c-390 b), dérive-t-il, comme le prétend Pavlu, du *Premier Alcibiade* qui traite la même question d'une façon beaucoup plus ample et plus brillante (106 d-109 d)? Malgré des ressemblances superficielles, les divergences sont notables, et l'identité d'un thème, alors courant chez les rhéteurs, peut être la seule raison des coïncidences que l'on retrouve entre les deux œuvres.

Il en est autrement des analogies très réelles que l'on constate entre le *Sisyphe* et le *Ménon*. A vrai dire, là encore les ressemblances sont surtout extérieures et, de part et d'autre, la direction de pensée est fort différente. Je ne parle évidemment pas de la mise en œuvre, car les qualités artistiques du modèle sont absentes de la copie. Néanmoins, les rapprochements de textes, les démarcages, le choix de formules, caractéristiques de la manière platonicienne, ne permettent guère de douter que le *Ménon* soit une source du *Sisyphe*. Que l'on compare entre eux, par exemple, *Ménon* 71 b et *Sisyphe* 388 c, et l'on se rendra compte de la façon dont les formules platoniciennes sont adaptées par l'imitateur. Les exemples empruntés à la géométrie (*Sisyphe*,

1. Pavlu, *Der pseudoplatonische Sisyphos*, in *Mitteilungen des Ver. klass. Philologen in Wien*, III, 1926, p. 19-36. Cf. p. 28.
2. Cf. article *Kallistratos* dans Pauly-Wissowa 10[2], 1730-1749.

388 e) rappellent l'expérience de Socrate sur le petit esclave (*Ménon*, 82 a-85 c). Mais voici qui est peut-être encore plus typique : le Socrate pseudo-platonicien se sert, pour définir la délibération, de termes analogues à ceux qu'emploie le Socrate du *Ménon* pour définir la δόξα : délibérer, dit-il, n'est pas savoir ; c'est conjecturer, deviner, improviser, atteindre le vrai, mais au petit bonheur : διαμαντευόμενον καὶ σχεδιάζοντα λέγειν ὅτι ἂν τύχῃ, εἰκάζοντα... ἀπὸ τύχης εἰπόντα ἐπιτυγχάνειν τἀληθῆ... (387 e, 388 a. — Voir encore 390 b, c). Or, Platon, avec une fine ironie, analyse ainsi la δόξα : elle n'est pas une science, mais une inspiration divine, et ceux qui agissent en cet état sont des prophètes divins ; ils disent la vérité, mais sans rien comprendre des choses dont ils parlent : οὐδὲν διαφερόντως ἔχοντες πρὸς τὸ φρονεῖν ἢ οἱ χρησμῳδοί τε καὶ οἱ θεομάντεις· καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν (*Ménon* 99 c, cf. a, b, d)[1].

Cependant, disions-nous, ces analogies de surface n'affectent pas la pensée elle-même qui garde dans les deux dialogues une direction très divergente. Un seul exemple nous en convaincra en nous permettant de constater, sous des rapprochements de forme, une opposition de doctrine. Le *Ménon* rappelle le « beau sujet de dispute éristique » qui était un lieu commun au temps des sophistes : « on ne peut chercher ni ce qu'on connaît ni ce qu'on ne connaît pas : ce qu'on connaît, parce que le connaissant, on n'a pas besoin de le chercher ; ce qu'on ne connaît pas, parce qu'on ne sait même pas ce qu'on doit chercher » (80 e, trad. Croiset). L'auteur du *Sisyphe* admet, comme Platon, qu'on ne cherche pas ce que l'on connaît, mais seulement ce qu'on ignore, et lui non plus ne veut pas engager de discussion éristique (388 d). Toutefois, il ne comprend pas comme son modèle la valeur scientifique de la recherche. Cette dernière est, pour Platon, le vrai moyen de parvenir à la science ; elle paraît même s'identifier au savoir, puisque « recherche et savoir ne sont au total que réminiscence. Il ne faut donc pas en croire ce raisonnement sophistique dont nous parlions : il nous

1. L'expression ἀπὸ τύχης de *Sisyphe* a pu être inspirée par le passage de *Ménon* où Socrate oppose aux principes qui normalement aident l'homme à se diriger, cette direction extrinsèque et non humaine qui, dans certains cas, s'empare de la vie : τὰ γὰρ ἀπὸ τύχης γιγνόμενα οὐκ ἀνθρωπίνῃ ἡγεμονίᾳ γίγνεται, 99 a.

rendrait paresseux, et ce sont les lâches qui aiment à l'entendre. Ma croyance au contraire exhorte au travail et à la recherche » (*Ménon*, 81 d, trad. Croiset). Le Socrate du *Sisyphe* pense tout autrement : il fuit plutôt l'effort laborieux et pénible. Sans doute, la recherche est un procédé qui permet d'arriver à la connaissance, mais un procédé trop long, trop compliqué. Quand on ne sait pas, mieux vaut apprendre d'un autre que chercher par soi-même (390 a). L'opposition des deux tendances est, on le voit, bien marquée, et les emprunts faits aux dialogues platoniciens restent, en somme, très extérieurs. Le *Sisyphe* est conçu dans un tout autre esprit que le *Ménon*.

Heidel et, à sa suite Pavlu, croient reconnaître dans la *Rhétorique* d'Aristote une autre source du petit écrit pseudo-platonicien[1]. Au chapitre III, Aristote distingue les trois genres de discours : délibératif, judiciaire, démonstratif. Chacun a sa forme propre, bien déterminée par son objet et sa fin. L'objet du discours judiciaire est dans le passé, car accusation et défense portent sur des actes qui ont eu lieu. Celui du discours démonstratif est surtout actuel, bien qu'il puisse être aussi passé ou futur : on loue, on blâme principalement les actions du moment. Quant à l'objet de la délibération, il est toujours futur : on délibère sur ce qui sera : χρόνοι δὲ ἑκάστου τούτων εἰσὶ τῷ μὲν συμβουλεύοντι ὁ μέλλων (περὶ γὰρ τῶν ἐσομένων συμβουλεύει ἢ προτρέπων ἢ ἀποτρέπων)... (I, 3, 1358 b 13). Cette définition ne serait-elle pas reproduite dans la seconde partie du *Sisyphe* ? οὐχ ἅπαντες οἵ τε εὖ βουλευόμενοι καὶ οἱ κακῶς περὶ μελλόντων τινῶν ἔσεσθαι βουλεύονται (390 d). Il est possible, en effet, que nous ayons là une réminiscence de la συμβουλή aristotélicienne. Mais l'auteur du dialogue n'aurait guère retenu que ce trait dans tous les développements de la *Rhétorique*. Pour le reste il ne suit plus son modèle et semble même n'utiliser la définition que pour détruire son objet. Si, en effet, on ne délibère que sur des choses futures, c'est là, d'après le dialogiste, une action bien vaine, puisque le futur n'ayant aucune nature n'a aucune réalité, est un pur non-être.

Les réflexions qui terminent le dialogue indiquent assez

1. Heidel, *Pseudoplatonica*, A dissertation of the University of Chicago, Baltimore, 1896 ; Pavlu, *l. c.*, p. 31.

clairement dans quel milieu cet écrit a pu prendre naissance. Rien vraiment ne rappelle, comme le prétend Heidel, les doctrines stoïciennes ou celles de la Nouvelle-Académie. Les sophismes sur la nature irréelle du futur et son non-être, feraient plutôt songer aux discussions de l'école d'Elée ou de Mégare. A la manière des disciples de Parménide, l'auteur du *Sisyphe* joue sur les mots *être* et *non-être*; il attribue la qualification d'*être* uniquement à ce qui possède ou a possédé une essence déterminée, une φύσις. Le futur qui ne participe point de cette φύσις appartient donc à la catégorie du *non-être*. Dès lors, on aura beau jeu de répéter le fameux axiome éléate : comment pourra-t-on jamais atteindre le non-être? πῶς γὰρ ἄν τίς σοι δοκεῖ τοῦ μὴ ὄντος δύνασθαι τυχεῖν; (391 b). Quelle est la source immédiate de l'argumentation sous la forme où elle se présente dans le dialogue? Il est difficile de le dire. On ne risque pourtant guère de se tromper en affirmant que tout le passage est pénétré de l'esprit sophistique encore très vivant à l'époque de Platon et d'Aristote.

Le style. La langue du dialogue offre peu de particularités notables. Elle est assez terne, assez monotone. Aucune image un peu originale ne met en valeur la pensée; les rares exemples qui servent par endroits à préciser l'idée n'ont rien de personnel et sont empruntés à Platon.

Le vocabulaire, dans son ensemble, est classique et presque tous les termes se retrouvent chez Platon. Quelques expressions, du reste peu nombreuses, dénoteraient peut-être une époque plus tardive.

Le substantif περιεργία (387 d) se trouve chez Plutarque, 2516 a, chez Lucien, *D. Deor*. 7, 4, chez Philostrate, 940... Mais on le rencontre aussi dans la collection hippocratique et dans les *Caractères* de Théophraste, ch. XIII. Du reste, l'adjectif περίεργος est employé par les auteurs de la bonne époque, comme Lysias, 123, 24, Isocrate, 102 A, Xénophon, *Mémor*. I. 3, 1, Platon, *Politique* 286 c.

Σχεδιάζω (387 e) se trouve chez le comique Anaxandride (ἀκμή 376). Cicéron l'introduit dans une lettre à Atticus, 6, I, 11. On le lit encore chez Denys d'Halicarnasse, contemporain de Strabon, 1, 7; chez Polybe, 23, 9, 12; 12, 4, 4; chez Diodore de Sicile, I, 23, tous écrivains d'une époque

postérieure. Il est vrai cependant qu'on rencontre ce terme sur un papyrus contenant un fragment de discours qui semble avoir été écrit par un auteur assez ancien, peut-être par le sophiste Hippias d'Elis [1].

Le substantif σχεδιασμός (390 c) paraît aussi d'époque tardive. On le signale chez le grammairien Agatharchides (117 a. Ch.) et chez le grammairien Eustathe (1160 p. Ch.).

Quant au verbe ὑπομαντεύομαι qui n'est pas, il est vrai, chez Platon et dont les lexiques ne fournissent pas d'exemples en dehors de *Sisyphe* et d'Eustathe, il peut fort bien avoir été formé, comme le remarque justement Pavlu [2], sur le modèle de ces expressions si fréquentes chez Platon : ὑποβαρβαρίζειν (*Lysis*, 223 a), ὑποάμουσος (*Rép.* VIII, 548 e), ὑπόκωφος (*Protagoras*, 334 d).

Μεταρσιολέσχης est aussi un terme spécial au *Sisyphe* et les différents lexiques ne signalent pas d'autre emploi de cet adjectif. Platon exprime la même idée par le mot μετεωρολέσχης (*Répub.* 489 c.). Mais le substantif μεταρσιολεσχία et l'adjectif μεταρσιολογικός sont de la langue de Théophraste. Suivant Diogène-Laërce (V, 43), le disciple d'Aristote aurait écrit un livre περὶ μεταρσιολεσχίας et deux livres de μεταρσιολογικά.

Telles sont les seules particularités linguistiques de notre dialogue. Elles sont, on le voit, peu nombreuses et aucune ne fournit un indice indubitable d'une époque tardive. Très probablement, cet écrit pseudo-platonicien fut composé au temps d'Aristote ou peu après. Il provient, sans doute, des milieux sophistiques qui s'exerçaient encore à développer ingénieusement des thèmes usés.

III

LE TEXTE

Les mêmes manuscrits que pour le *Démodocos* ont été utilisés.

1. Ce fragment se lit dans *The Hibey Papyri* by Grenfell and Hunt, London, 1906, I, p. 47, 12 et suiv. C'est probablement le début d'un discours sur la musique.

2. *L. c.*, p. 34.

SISYPHE

[ou *Sur la délibêration.*]

SOCRATE, SISYPHE

387 b *Introduction.* Socrate. — Nous t'avons attendu longtemps hier, Sisyphe, pour le discours de Stratonicos. Nous espérions que tu viendrais entendre avec nous ce savant homme développer tant et de si belles choses en paroles et en actes[1]. Mais quand nous avons compris que tu ne viendrais plus, nous avons été nous-mêmes écouter cet homme.

Sisyphe. — C'est, ma foi, vrai ! Mais il m'est survenu une affaire plus importante que je ne pouvais négliger. Nos
c magistrats tenaient conseil hier : ils ont voulu que je prisse part à leurs délibérations. Or, chez nous, Pharsaliens, la loi elle-même exige qu'on obéisse aux magistrats quand ils invitent l'un d'entre nous à délibérer avec eux.

Socrate. — Il est beau certes d'obéir à la loi, et aussi de passer aux yeux de ses concitoyens pour un bon conseiller, comme toi précisément qui es regardé comme tel parmi les Pharsaliens. Mais, Sisyphe, je ne pourrais pour le moment engager avec toi une conversation sur ce qu'on entend par bien délibérer : cela demanderait, je crois, beaucoup de
d temps et un long entretien. Cependant, volontiers je discu-

1. Pour l'expression, assez étrange ici, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ, Pavlu renvoie à *Ménon*, 86 c. Dans ce passage, Socrate affirme avec énergie le devoir pour tout homme de chercher la vérité et il conclut : « cela, j'oserais le soutenir contre tous, autant que j'en serais capable, par mes discours et par mes actions (καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ) ». Il ne faut pas oublier, en effet, que le *Ménon* est une des principales sources du

ΣΙΣΥΦΟΣ

[ἢ περὶ τοῦ βουλεύεσθαι.]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΣΙΣΥΦΟΣ

ΣΩ. Ἡμεῖς δὲ καὶ χθὲς σε πολὺν χρόνον ἀνεμείναμεν, 387 b
ὦ Σίσυφε, ἐπὶ τῇ Στρατονίκου ἐπιδείξει, ὅπως ἂν
συνηκροῶ ἡμῖν ἀνδρὸς σοφοῦ πολλά τε καὶ καλὰ ἐπιδεικνυ-
μένου πράγματα καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ, καὶ ἐπεὶ σὲ οὐκέτι
ᾠόμεθα παρέσεσθαι, αὐτοὶ ἤδη ἠκροώμεθα τἀνδρός.

ΣΙ. Ναὶ μὰ τὸν Δία· ἀσχολία γάρ μοί τις ἐγένετο
ἀναγκαιοτέρα, ὥστε μὴ παραμελῆσαι αὐτῆς. Οἱ γὰρ
ἄρχοντες ἡμῶν ἐβουλεύοντο χθές· συμβουλεύειν οὖν αὐτοῖς c
ἠνάγκαζόν με. Ἡμῖν δὲ τοῖς Φαρσαλίοις καὶ νόμος ἐστὶ
τοῖς ἄρχουσι πείθεσθαι, ἂν κελεύωσι συμβουλεύειν τινὰ
ἡμῶν αὐτοῖς.

ΣΩ. Ἀλλὰ καλὸν τό τε τῷ νόμῳ πείθεσθαι, τό τε ὑπὸ
τῶν πολιτῶν δεδοξάσθαι εὔβουλον εἶναι, ὥσπερ καὶ σὺ
δεδόξασαι εὔβουλος εἶναι εἷς τῶν Φαρσαλίων. Ἀτάρ, ὦ
Σίσυφε, ἐγὼ γὰρ οὔπω περὶ τοῦ εὖ βουλεύεσθαι τοὺς
λόγους ἂν δυναίμην ποιήσασθαι πρὸς σέ, ἡγούμενος καὶ
σχολῆς εἶναι πολλῆς καὶ λόγου μακροῦ, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ d

Tit. : ἢ περὶ τοῦ βουλεύεσθαι : ἢ περὶ τοῦ συμβουλεύεσθαι L. || 387 b 1 δὲ : δέ γε (sed γε exp.) L || 7 μὴ : με Hermann || αὐτῆς om. V || c 1 αὑτοῖς edd. : αὐτοῖς codd. || 2 δὲ : γὰρ V || 7 εἷς : τις ci. Richards.

terais avec toi tout d'abord sur la délibération elle-même, sur ce qu'elle est. Pourrais-tu me dire ce qu'il faut entendre par délibérer? Ne me dis pas ce qu'est bien ou mal délibérer, ou ce que tu nommes en quelque manière la belle délibération, mais définis simplement l'acte même de délibérer. Cela ne t'est-il pas très facile, à toi, du moins, qui es un si habile conseiller? Mais je crains d'être bien indiscret en t'interrogeant ainsi sur ce sujet?

Sisyphe. — Quoi! tu ignores vraiment ce que c'est que délibérer?

Première partie.

Socrate. — Mais oui, Sisyphe, à moins que ce ne soit pas autre chose que rendre
e des oracles, sans aucune science, sur ce qu'on doit faire, et improviser au petit bonheur, se faisant à soi-même des conjectures, absolument comme les gens qui jouent à pair et impair : ces derniers ignorent, en effet, s'ils ont pair ou impair dans la main, et pourtant il se trouve que leur
388 a réponse est juste[1]. Délibérer est souvent quelque chose de semblable : on ne sait rien sur l'objet même de la délibération et, au petit bonheur, il arrive qu'on dit la vérité. Si c'est cela, je vois ce qu'est la délibération; si ce n'est rien de tel, j'avoue que je ne comprends pas bien.

Sisyphe. — Non, ce n'est pas la même chose que l'ignorance complète d'un sujet, mais c'est connaître une partie de la question, sans toutefois savoir encore le reste.

b Socrate. — Par Zeus, est-ce que délibérer — car je crois en quelque sorte deviner aussi ta pensée sur la bonne délibération — est pour toi quelque chose comme chercher à

Sisyphe. — On pourrait suggérer une autre hypothèse. Si Stratonicos est vraiment le musicien dont parlent souvent les auteurs anciens (Cf. la notice, p. 60), il a pu développer un thème sur son art et l'illustrer par des exemples pratiques.

1. Le jeu de « pair ou impair » était très populaire chez les Grecs. Le joueur cachait dans sa main un certain nombre d'objets (fèves, noix, amandes ou osselets), et le partenaire devait dire s'ils se trouvent en nombre pair ou impair. Cf. la mise en scène du *Lysis* (206 e) qui fait assister à ce jeu joué par les enfants dans la palestre. Parfois les noix ou les osselets étaient remplacés par des pièces d'or ou d'argent, que gagnait celui qui avait su deviner (Aristophane, *Plut.* 816 et scholie *ad hunc locum*). A ce jeu populaire l'auteur du dialogue compare la délibération qui ne serait pas autre chose, elle

τοῦ βουλεύεσθαι πρῶτον, ὅτι ἔστιν, ἐγχειρήσαιμ' ἂν διαλεχθῆναί σοι. Ἆρ' οὖν ἔχοις ἄν μοι εἰπεῖν αὐτὸ τὸ βουλεύεσθαι ὅτι ποτ' ἔστι; μή μοι ἢ τὸ εὖ ἢ κακῶς ἢ τὸ καλῶς πως, ἀλλ' αὐτὸ μόνον τὸ βουλεύεσθαι, ὁποῖόν τί ἐστιν. Ἦ καὶ πάνυ ῥᾳδίως, αὐτός γε οὕτως εὔβουλος ὤν; ἀλλὰ μὴ ἐμὴ περιεργία ᾖ καὶ τὸ ἐρωτῆσαί σε περὶ τούτου;

ΣΙ. Ἦ σοι γὰρ ἄγνωστόν ἐστιν ὅτι τὸ βουλεύεσθαί ἐστιν;

ΣΩ. Ἔμοιγε, ὦ Σίσυφε, εἴ γέ τι ἄλλο ἐστὶν ἢ ὅπερ τὸ μὴ ἐπιστάμενόν τινα περὶ ὧν ἂν δέῃ τι πράττειν, διαμαν- e
τευόμενον καὶ σχεδιάζοντα λέγειν ὅτι ἂν τύχῃ, εἰκάζοντα καὶ κατὰ ταὐτὰ αὑτῷ, ὥσπερ καὶ οἱ ἀρτιάζοντες τῶν ἀνθρώπων, οὐδὲν ἐπιστάμενοι δήπου περὶ τῶν ἀρτίων τε καὶ περιττῶν ὧν ἂν ἐν ταῖς χερσὶ ταῖς αὑτῶν ἔχωσιν, ὅμως ἐπιτυγχάνουσι λέγοντες περὶ τῶν αὐτῶν τἀληθῆ. 388 a
Πολλάκις μὲν οὖν τοιοῦτόν τι καὶ τὸ βουλεύεσθαί ἐστιν, οἷον μηδὲν ἐπιστάμενον περὶ ὧν ἂν βουλεύηταί τις, ἀπὸ τύχης εἰπόντα ἐπιτυγχάνειν τἀληθῆ. Εἰ μὲν οὖν τοιοῦτόν ἐστι, γιγνώσκω δὴ οἷον τὸ βουλεύεσθαί ἐστιν· εἰ μέντοι γε μὴ τοιοῦτόν ἐστιν, οὐκ ἄν πω ἐπισταίμην αὐτό.

ΣΙ. Οὐ τοίνυν τοιοῦτόν ἐστιν ὅπερ τὸ μὴ ἐπίστασθαι κομιδῇ μηδέ τι, ἀλλ' οἷον τὸ μὲν εἰδέναι τι τοῦ πράγματος ἤδη, τὸ δὲ μηδέπω ἐπίστασθαι.

ΣΩ. Ἆρα τοιόνδε τι λέγεις τὸ βουλεύεσθαι πρὸς τοῦ b
Διός — ὥσπερ γὰρ ἂν καὶ αὐτὸς ὑπομαντεύεσθαί μοι δοκῶ τὴν διάνοιάν σου περὶ τοῦ εὖ βουλεύεσθαι — οἷον τὸ

d 2 τοῦ om. V || πρῶτον om. Y || 4 κακῶς : τὸ κακῶς V || τὸ καλῶς : καλῶς V ἄλλως Hermann || 11 εἴ γέ E : εἴτε AOY εἴ τέ LVZ || **e** 2 λέγειν — 3 αὑτῷ om. V || τύχῃ : τύχοι L || 3 αὑτῷ : αὐτῷ Y || ἀρτιάζοντες L : ἀρπάζοντες AOVYZ || 5 αὑτῶν : αὐτῶν Y || ἔχωσιν : ἔχοντες (i. m. γρ ἔχωσιν) Z || **388 a** 4 εἰ — 5 prius ἐστιν om. Z || 7 οὐ : ὁ OV ὃ Z || ὅπερ τὸ A : ὅπερ OLVZ οἷόνπερ Y || 8 μηδέ τι : μηδέν Y μηδ' ἔτι Z || **b** 2 ἂν : δὴ Richards || 3 βουλεύεσθαι : βούλεσθαι AOLV.

découvrir ce qu'on a de mieux à faire sans le savoir encore clairement, mais en en ayant en partie l'idée? Est-ce bien là ce que tu dis?

Sisyphe. — Parfaitement.

Socrate. — Or, ce que les hommes recherchent des choses, est-ce bien ce qu'ils connaissent, ou aussi ce qu'ils
c ne connaissent pas?

Sisyphe. — Les deux.

Socrate. — En disant que « les hommes recherchent les deux, et ce qu'ils savent et ce qu'ils ne savent pas[1] », entends-tu, par exemple, que quelqu'un, au sujet de Callistratos, sait qui est Callistratos, mais ignore où il se trouve? Est-ce là ta pensée en disant : il faut chercher les deux?

Sisyphe. — Oui.

Socrate. — Donc ce que cet homme chercherait, ce ne serait
d pas précisément de connaître Callistratos, puisqu'il le connaît?

Sisyphe. — Évidemment non.

Socrate. — Mais il chercherait où il se trouve.

Sisyphe. — C'est mon avis.

Socrate. — Il ne chercherait pas non plus où il pourrait le trouver, s'il le savait, mais il le trouverait aussitôt?

Sisyphe. — Oui.

Socrate. — On ne cherche donc pas ce que l'on sait, mais ce que l'on ne sait pas, à ce qu'il paraît. Et si ce discours te semble éristique, Sisyphe, et n'avoir d'autre but que le seul plaisir de discuter, non la découverte de la vérité,
e vois encore de cette manière si cela ne te semble pas être comme nous le disons : tu sais évidemment ce qui a lieu en

aussi, qu'une devinette, et telle sera, en fait, la conclusion de la première partie.

1. Le verbe ἐπίστασθαι, comme le verbe μανθάνειν, prêtait à toute sorte d'équivoques et les discours éristiques devaient surtout leur succès à ces confusions de mots qui aboutissaient à des conclusions ridicules. On pourra trouver quelques spécimens de ces véritables calembours dans le dialogue platonicien *Euthydème*. « Rechercher ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas » peut se dire, par exemple, du même individu que, d'une part, l'on connaît et dont on ignore, d'autre part, l'arrivée ou le lieu d'habitation. Aristote, dans ses *Réfutations des raisonnements sophistiques*, apprend à se dégager de ces propositions captieuses. Il apporte un exemple semblable à celui de Callistratos : ὥστ' οὐκ εἰ οἶδα τὸν Κορίσκον, ἀγνοῶ δὲ τὸν προσιόντα,

ζητεῖν τὰ βέλτιστα ἐξευρεῖν τινα ἑαυτῷ διαπράξασθαι, μηδέπω δὲ ἐπίστασθαι σαφῶς, ἀλλ' ὥσπερ ἐν νοήσει τινὰ εἶναι; Τοῦτο οὐχ οὕτω πως λέγεις;

ΣΙ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Ζητοῦσι δ' οἱ ἄνθρωποι πότερον ἃ ἂν ἐπιστῶνται τῶν πραγμάτων, ἢ καὶ ἃ ἂν μὴ ἐπιστῶνται; c

ΣΙ. Ἀμφότερα.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν καὶ τοῦθ' οὕτως πως λέγεις, τὸ ζητεῖν ἀμφότερα τοὺς ἀνθρώπους, ἅ ἄν τε ἐπιστῶνται καὶ ἃ ἂν μὴ ἐπιστῶνται, ὅμοιον ὥσπερ εἴ τις Καλλίστρατον γιγνώσκοι μὲν ὅστις ὁ Καλλίστρατος, μὴ μέντοι ἐπίσταιτο ὅπου εἴη ἐξευρεῖν, [οὐχ ὅστις εἴη ὁ Καλλίστρατος]. Ἆρ' οὕτω πως λέγεις τὸ ζητεῖν εἶναι ἀμφότερα;

ΣΙ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐκεῖνο μὲν οὐκ ἂν ζητοίη, τὸν Καλλίστρατον εἰδέναι, ὅ γε εἰδώς; d

ΣΙ. Οὐ γάρ.

ΣΩ. Ὅπου δέ γε εἴη, ζητοίη ἂν αὐτόν.

ΣΙ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Οὐκοῦν οὐδὲ τοῦτο ἐζήτει, ὅπου ἦν ἐξευρεῖν αὐτόν, εἰ ᾔδει· ἀλλ' ἐξηῦρεν ἂν εὐθέως;

ΣΙ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα ταῦτά γε δὴ ζητοῦσιν ἅττα ἂν ἐπιστῶνται οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ ἃ ἂν μὴ ἐπιστῶνται, ὡς ἔοικεν. Εἰ δέ σοι οὗτος ὁ λόγος ἐριστικὸς εἶναι δοκεῖ, ὦ Σίσυφε, καὶ μὴ τοῦ πράγματος ἕνεκα λέγεσθαι ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ διαλέγεσθαι μόνον, σκόπει δὲ καὶ ὧδε ἐὰν δοκῇ σοι οὕτως e ἔχειν ὥσπερ καὶ νῦν λέγεται. Ἆρα γὰρ οὐκ ἐν τῇ γεωμετρίᾳ

b 4 διαπράξασθαι om. O (hab. i. m.) || 5 ἐν νοήσει τινὰ εἶναι; τοῦτο: ἐν νοήσει τινὶ εἶναι τούτου Ast. || c 4 τε: μὴ Z || καὶ — c 5 ἐπιστῶνται om. O (hab. i. m.) || 5 εἴ τις om. Z || 6 μὴ — 7 Καλλίστρατος om. Y || 7 οὐχ — Καλλίστρατος del. Heidel || d 1 ὅ γε fecit L²: ὅ τε AOL¹VYZ || 3 γε om. Z || 8 ἅττα ἂν: ἅττα ἃ ἂν AOVZ || ἐπιστῶνται: μὴ ἐπιστῶνται AVZ || e 1 σοι δοκῇ V || 2 καὶ νῦν: νῦν Z.

géométrie. A propos de la diagonale, ce que les géomètres ignorent, ce n'est pas si elle est ou non diagonale, et ce n'est pas cela qu'ils essaient de trouver —, mais ils se demandent quelle est sa grandeur par rapport aux côtés des surfaces qu'elle divise. N'est-ce pas là ce qu'ils recherchent à son sujet[1] ?

Sisyphe. — Il me le semble.

Socrate. — Cela même qu'ils ignorent, n'est-il pas vrai?

Sisyphe. — Tout à fait.

Socrate. — Et encore : tu sais que la duplication du cube est l'objet des recherches et des raisonnements des géomètres[2] ; quant au cube lui-même, ils ne recherchent pas s'il est cube ou non, mais cela, ils le savent, n'est-ce pas?

Sisyphe. — Oui.

389 a Socrate. — De même à propos de l'air, Anaxagore, Empédocle et tous les autres rêveurs, comme tu le sais, recherchaient s'il est fini ou infini.

Sisyphe. — Oui.

Socrate. — Mais non si l'air existe, n'est-ce pas?

Sisyphe. — Non certes.

Socrate. — Donc tu m'accorderas qu'il en est ainsi de tout le reste : personne ne cherche jamais ce qu'il sait, mais plutôt ce qu'il ignore?

Sisyphe. — Parfaitement.

b Socrate. — Or délibérer nous a paru consister en ceci : chercher à découvrir ce qu'on a de mieux à faire quand on doit agir?

Sisyphe. — Oui.

Socrate. — Mais cette recherche qu'est la délibération, elle porte sur les faits, n'est-ce pas?

τὸν αὐτὸν οἶδα καὶ ἀγνοῶ... τὸν οὖν προσιόντα οὐκ εἰδότες, τὸν δὲ Κορίσκον εἰδότες, ταὐτὸ μὲν εἰδέναι καὶ ἀγνοεῖν φασιν, ἀλλ' οὐ κατὰ ταὐτό (24, 179 b, 2, 9).

1. Ce problème du rapport numérique entre la diagonale et le côté du carré a de bonne heure préoccupé les géomètres grecs. Pythagore avait déjà démontré que les deux ne sont pas commensurables ; il avait constaté que la racine carrée de 2 est irrationnelle, mais n'avait pas poussé plus loin ses recherches. La théorie des incommensurables fit plus tard de grands progrès, grâce aux travaux de Théodore de Cyrène et de Théétète (cf. G. Milhaud, *Les Philosophes géomètres de la Grèce*, p. 159-164).

2. Ce problème également, appelé aussi problème de Délos, parce que, suivant la légende, Apollon aurait exprimé le désir de

οἶσθα τοῦτο γιγνόμενον· ἀγνοουμένην τὴν διάμετρον τοῖς γεωμέτραις, οὐκ εἰ διάμετρός ἐστιν ἢ μή — οὐδὲ γὰρ οὐδὲ ζητεῖται τοῦτο ὑπ' αὐτῶν εὑρεθῆναι — ἀλλ' ὁπόση τίς ἐστι μέτρῳ πρὸς τὰς πλευρὰς τῶν χωρίων ὧν ἂν διατέμνῃ ; Ἆρ' οὐ τοῦτό ἐστιν αὐτὸ τὸ ζητούμενον περὶ αὐτῆς ;

ΣΙ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Ὅπερ καὶ ἀγνοεῖται. Ἦ γάρ ;

ΣΙ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τί δέ ; Ὁ τοῦ κύβου διπλασιασμὸς οὐκ οἶσθ' ὅτι ζητεῖται τοῖς γεωμέτραις ὁπόσος τίς ἐστιν εὑρεθῆναι λόγῳ ; αὐτὸς δὲ ὁ κύβος οὐ ζητεῖται αὐτοῖς εἰ κύβος ἐστὶν ἢ μή, ἀλλ' ἐπίστανται τοῦτό γε. Ἦ γάρ ;

ΣΙ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀέρος Ἀναξαγόραν τε καὶ 389 a
Ἐμπεδοκλέα καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς μεταρσιολέσχας ἅπαντας οἶσθα ζητοῦντας πότερον ἄπειρός ἐστιν ἢ πέρας ἔχων ;

ΣΙ. Ναί.

ΣΩ. Ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο, εἰ ἀήρ ἐστιν. Ἦ γάρ ;

ΣΙ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Συγχωρήσαις ἂν οὖν μοι καὶ κατὰ τῶν ἄλλων πάντων οὕτως ἔχειν ἤδη, μηδὲν μηδενὶ εἶναι ζητεῖν τῶν ἀνθρώπων ὧν ἂν ἐπίστηταί τις, ἀλλὰ μᾶλλον ὧν ἂν μὴ ἐπίστηται ;

ΣΙ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τὸ βουλεύεσθαι τοῦτο ἐδόκει ἡμῖν b
εἶναι αὐτό, τὸ ζητεῖν τὰ βέλτιστά τινα ἐξευρεῖν περὶ ὧν ἂν δέοιτο διαπράττεσθαι αὐτῷ ;

ΣΙ. Ναί.

ΣΩ. Τὸ δὲ ζητεῖν γε ὅπερ τὸ βουλεύεσθαι ἦν περὶ τῶν πραγμάτων. Ἦ γάρ ;

e 4 οὐδὲ post γὰρ om. Y || 10 καὶ om. L (hab. s. l.) || 12 δὲ : δαὶ OVA² || 389 a 6 ἀήρ : ὁ ἀήρ Y || 9 ἤδη Z : ἢ δὴ AOLY ἢ δεῖ V.

Sisyphe. — Absolument.

Socrate. — Donc, il nous faut voir à présent ce qui empêche les chercheurs de découvrir ce qu'ils cherchent.

Sisyphe. — C'est mon avis.

Socrate. — Pouvons-nous dire que ce soit autre chose
c que l'ignorance ?

Sisyphe. — Examinons, par Zeus.

Socrate. — Oui, de notre mieux, et, comme on dit, larguons toutes les voiles et donnons toute notre voix[1]. Examine donc avec moi ceci : penses-tu qu'il soit possible à un homme de délibérer sur la musique, s'il ne connaît rien en fait de musique, ni comment il faut jouer de la cithare, ni quoi que ce soit concernant cet art ?

Sisyphe. — Certes non.

Socrate. — Et le commandement militaire, et l'art de la navigation, qu'en dis-tu ? Celui qui n'y entend rien,
d serait-il, à ton avis, en état de délibérer sur l'un ou l'autre de ces métiers, comment il devrait s'y prendre, de quelle manière il pourrait commander une armée ou gouverner un navire, lui qui ne sait ni commander, ni gouverner[2] ?

Sisyphe. — Nullement.

Socrate. — Ne crois-tu pas qu'il en soit ainsi pour tout ? Sur les choses qu'on ne sait pas on ne saurait ni ne pourrait délibérer dès lors qu'on les ignore.

Sisyphe. — Parfaitement.

Socrate. — Mais on peut chercher ce que l'on ignore, n'est-ce pas ?

Sisyphe. — Tout à fait.

e Socrate. — Donc chercher n'est pas la même chose que délibérer.

voir doubler son temple de Délos, était très discuté : il s'agit de construire sur un cube dont les côtés sont donnés, un second cube double du précédent (Cf. Milhaud, *op. cit.*, p. 170. Voir Plutarque, de *gen. Socr.* 7).

1. Cf. des expressions analogues dans *Euthydème*, 293 a : πᾶσαν ἤδη φωνὴν ἠφίειν... ; *République* V, 475 a : ...καὶ πάσης φωνὰς ἀφίετε... ; *Protagoras*, 338 a : ...μήτ' αὖ Πρωταγόραν πάντα κάλων ἐκτείναντα, οὐρίᾳ ἐφέντα, φεύγειν εἰς τὸ πελαγος τῶν λόγων....

2. Un thème du même genre est développé dans *Alcibiade* I, 106 et 107 d, mais les différences sont notables entre ce passage et le texte de *Sisyphe*. Platon ne dit pas, en effet, que, pour délibérer,

ΣΙ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Οὐκοῦν σκεπτέον ἡμῖν ἐστι νῦν ἤδη τί ἐστιν ἐμποδὼν τοῖς ζητοῦσι περὶ ὧν ἂν τὴν ζήτησιν ποιῶνται εἰς τὸ ἐξευρεῖν.

ΣΙ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Ἆρ᾽ οὖν ἄλλο τι φαίημεν ἂν αὐτοῖς ἐμποδὼν εἶναι ἢ τὴν ἀνεπιστημοσύνην; c

ΣΙ. Σκοπῶμεν νὴ Δία.

ΣΩ. Ὑπερφυῶς μὲν οὖν, τὸ λεγόμενόν γε, πάντα κάλων ἐφέντες καὶ πᾶσαν φωνὴν ἀφιέντες. Ἄθρει δὲ δὴ μετ᾽ ἐμοῦ τόδε· Ἆρά γε νομίζεις οἷόν τέ τι εἶναι ἀνθρώπῳ περὶ μουσικῆς βουλεύεσθαι, μήτε ἐπισταμένῳ περὶ μουσικῆς, μηδὲ ὅπως ἢ κιθαριστέον εἴη αὐτῷ ἢ ἄλλο τι τῶν κατὰ μουσικὴν ποιητέον;

ΣΙ. Οὐκ ἔγωγε.

ΣΩ. Τί δὲ περὶ στρατηγίας ἢ κυβερνητικῆς; τὸν μὴ ἐπιστάμενον μηδέτερα τούτων οἴει ἔχειν ἄν τι βουλεύεσθαι d περὶ τούτων τοῦ ἑτέρου ὅτι ποιητέον εἴη αὐτῷ; ὅπως ἢ στρατηγητέον ἢ κυβερνητέον ἐκείνῳ αὐτῷ τῷ μὴ ἐπισταμένῳ μήτε στρατηγεῖν μήτε κυβερνᾶν;

ΣΙ. Οὐχί.

ΣΩ. Ἦ καὶ περὶ τῶν ἄλλων οὖν ἁπάντων οὕτως ἀξιοῖς ἔχειν, περὶ ὧν ἂν μὴ ἐπίστηταί τις, μὴ εἰδέναι μηδὲ βουλεύεσθαί πω δυνατὸν τῷ μὴ ἐπισταμένῳ περὶ αὐτῶν;

ΣΙ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Ἀλλὰ ζητεῖν περὶ ὧν ἄν τις μὴ ἐπιστήμων ᾖ. Ἦ γάρ;

ΣΙ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Τὸ μὲν αὐτὸ ἄρα οὐκ ἂν ἔτι εἴη τὸ ζητεῖν τῷ e βουλεύεσθαι.

c 3 κάλων YV et (ω s. l.) A²: κάλω L κάλον A¹OZ || 4 ἐφέντες: ἐξιέντες Winckelmann || ἀφιέντες Bekker: ἐφιέντες codd. || δὲ om. Y || 5 τί edd.: γέ codd. || 10 δὲ A¹: δαὶ OLVYZ et in ras. A² | d 1 ἔχειν: ἔχον Z || 3 ἢ κυβερνητέον om. Z || 7 μὴ εἰδέναι: μηδ᾽ εἰδέναι Z.

Sisyphe. — Comment cela ?

Socrate. — Parce que la recherche porte précisément sur ce que l'on ne sait pas, et il ne nous paraît pas possible que l'on délibère sur ce qu'on ne sait pas. N'est-ce pas là ce que nous avons dit ?

Sisyphe. — Tout à fait.

Socrate. — Par conséquent, vous autres, hier, vous avez cherché à découvrir ce qu'il y avait de mieux pour la cité, mais vous ne le saviez pas. Si vous l'aviez su, vous ne l'auriez plus cherché, pas plus que nous ne cherchons quoi que ce soit que nous savons déjà. N'est-il pas vrai ?

Sisyphe. — En effet.

Socrate. — Que faut-il faire, d'après toi, Sisyphe, quand on ne sait pas, chercher ou apprendre ?

Sisyphe. — Apprendre, par Zeus.

390 a Socrate. — Tu as raison. Mais pourquoi penses-tu qu'il faille apprendre plutôt que chercher ? Parce qu'on trouvera plus facilement et plus vite en apprenant de ceux qui savent qu'en cherchant soi-même lorsqu'on ignore, ou pour une autre raison ?

Sisyphe. — Pour celle-là même.

Socrate. — Mais pourquoi alors, vous autres, hier, au lieu de délibérer sur ce que vous ignoriez et de chercher ce qu'il y a de mieux à réaliser dans la cité, n'avez-vous pas
b appris de gens compétents comment vous pourriez réaliser ce qu'il y a de mieux pour la cité ? En vérité, vous me semblez avoir passé toute la journée d'hier à improviser et à vaticiner sur des questions que vous ne connaissiez pas, au lieu d'apprendre, les magistrats de la ville, et toi avec eux. Tu diras peut-être que je m'amuse avec toi, que tout cela

il faille savoir. C'est le rôle des conseillers de posséder la science qu'ils doivent communiquer aux délibérants. Quand on cherche la lumière sur une question, on s'adresse aux gens compétents. Contrairement à l'auteur du dialogue apocryphe, Platon aurait assimilé la délibération à la recherche. On ne peut nier cependant que plusieurs expressions, intercalées dans *Alcibiade* I au milieu du développement, ne rappellent certaines propositions du *Sisyphe* : v. g. celle-ci : quand on ne sait pas, il faut chercher ou apprendre (comparer *Sisyphe* 389 e, 14 et *Alcibiade* I, 106 d, 8) ; ce que tu sais, déclare Socrate à Alcibiade, tu l'as appris d'autrui, ou tu l'as trouvé par toi-même. Le Socrate pseudo-platonicien pense que l'on trouve

ΣΙ. Πῶς δή ;

ΣΩ. Ὅτι τὸ μὲν ζητεῖν ἐστι δήπου ἐπὶ τούτοις οἷς ἂν μὴ ἐπίστηταί τις, τὸ δὲ βουλεύεσθαι οὐχ οἷόν τ' εἶναι δοκεῖ περὶ ταῦτα ἀνθρώπῳ, περὶ ἃ ἄν τις μὴ ἐπιστήμων ᾖ. Ἦ οὐχ οὕτως ἐλέχθη ;

ΣΙ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὑμεῖς χθὲς ἐζητεῖτε τὰ βέλτιστα ἐξευρεῖν τῇ πόλει, οὐκ ἠπίστασθε δὲ αὐτά ; εἰ γὰρ ἠπίστασθε, οὐκ ἂν ἔτι δήπου ἐζητεῖτε αὐτά, ὥσπερ οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν ἂν ἐπιστώμεθα ζητοῦμεν. Ἦ γάρ ;

ΣΙ. Οὐ γὰρ οὖν.

ΣΩ. Πότερον οὖν σοι δοκεῖ χρῆναι, ὦ Σίσυφε, ἂν μὴ ἐπίστηταί τις, ζητεῖν ἢ μανθάνειν ;

ΣΙ. Μανθάνειν ἔμοιγε νὴ Δία.

ΣΩ. Ὀρθῶς γέ σοι δοκεῖ. Ἀλλ' ἆρά γε καὶ διὰ τοῦτό σοι 390 a
δοκεῖ χρῆναι μανθάνειν μᾶλλον ἢ ζητεῖν, διότι θᾶττον ἂν καὶ ῥᾷον ἐξεύροι τις, εἰ παρὰ τῶν ἐπισταμένων μανθάνοι, ἢ εἰ αὐτὸς ὁ μὴ εἰδὼς ζητοίη ; ἢ δι' ἄλλο τι ;

ΣΙ. Οὔκ, ἀλλὰ διὰ τοῦτο.

ΣΩ. Τί οὖν οὐκ ἀμελήσαντες χθὲς ὑμεῖς τοῦ βουλεύεσθαι περὶ ὧν ἂν μὴ ἐπίστασθε, καὶ τοῦ ζητεῖν τὰ βέλτιστα διαπράττεσθαι ἐν τῇ πόλει, ἐμανθάνετε παρὰ τῶν ἐπισταμένων τινός, ὅπως ἂν ἐδύνασθε τὰ βέλτιστα b
διαπράττεσθαι τῇ πόλει ; ἀλλ' ἐδοκεῖτέ μοι τὴν ἡμέραν ὅλην τὴν χθὲς αὐτοσχεδιάζοντες καὶ διαμαντευόμενοι καθῆσθαι περὶ ὧν οὐκ ἠπίστασθε, ἀμελήσαντες μανθάνειν, οἵ τε ἄρχοντες τῆς πόλεως καὶ σὺ μετὰ τούτων. Ἴσως δ' ἂν φαίης ταῦτα ἐμοί τε εἶναι πεπαιγμένα πρὸς σὲ τοῦ

e 5 ἐπίστηται : ἐπίσταται Z || 6 μὴ add. s. l. L² : om. AOL¹VYZ || 8 πάνυ : οὐ πάνυ Z || e 11 ἄλλο : ἄλλος Z || 14 σοι : σε Z | ἂν : ἃ V || 390 a 1 καὶ om. Y || 2 χρῆναι δοκεῖ V || 4 ὁ edd. : ἢ ὁ AOLY ἢ ὁ VZ || b 1 τῶν LVZ : τῶν* O τῶν μὴ AY || b 2 τῇ : ἐν τῇ V || 3 διαμαντευόμενοι : μαντευόμενοι OLZ || 4 ἠπίστασθε : ἠπίστασθαι (sed ε s. l.) O || 5 οἵ : εἴ Z.

est pure dialectique et que je n'ai pas voulu te faire une démonstration sérieuse.

c *Deuxième partie.* Mais, par Zeus, examine maintenant ceci sérieusement, Sisyphe. Si on accorde que la délibération est quelque chose, et non, comme nous le pensions tout à l'heure, une pure ignorance[1], ou une conjecture, ou une improvisation, pour me servir seulement de ce mot plus relevé au lieu d'un autre, crois-tu que les uns soient supérieurs aux autres dans l'art de délibérer et de bien conseiller, comme dans toutes les autres sciences, les uns
d diffèrent des autres, charpentiers, médecins, joueurs de flûte, et en général tous les gens de métier qui diffèrent entre eux. Et de même que ceux-ci dans leurs arts, penses-tu que dans la délibération, les uns soient supérieurs aux autres?

Sisyphe. — Parfaitement.

Socrate. — Dis-moi donc : tous, n'est-il pas vrai, et ceux qui sont bons dans l'art de délibérer, et ceux qui y sont mauvais, délibèrent sur des choses futures?

Sisyphe. — Tout à fait.

Socrate. — N'est-il pas vrai que les choses futures ne sont pas encore?

Sisyphe. — Elles ne sont certainement pas.

Socrate. — Car si elles étaient, elles ne seraient plus à
e venir, mais elles seraient présentes déjà. N'est-ce pas?

Sisyphe. — Oui.

Socrate. — Donc, si elles ne sont pas encore, elles ne sont point nées, puisqu'elles ne sont pas.

Sisyphe. — Non, en effet.

Socrate. — Et si elles ne sont point nées, elles ne peuvent donc encore avoir aucune nature propre.

Sisyphe. — Forcément aucune.

Socrate. — Alors, tous ceux qui délibèrent, bien ou

plus facilement et plus vite en apprenant d'autrui, qu'en cherchant par soi-même. De telles assertions sont, du reste, très opposées à l'esprit de Platon, en particulier à la doctrine exposée dans le *Ménon* (cf. la notice, p. 62, 63).

1. La leçon des manuscrits (ἐπιστήμη) est inintelligible ici, à moins de modifier le mot qui précède (ὅπερ), comme suggère Pavlu, et d'écrire οὐδενός. Peut-être, néanmoins, la conjecture de

διαλεχθῆναι μόνον εἵνεκα, σοί τε οὐκ ἐσπουδασμένως ἀποδεδεῖχθαι.

Ἀλλὰ τουτό γε πρὸς Διός, ὦ Σίσυφε, σκόπει νῦν c
σπουδῇ· εἰ δοθείη τὸ βουλεύσασθαί τι εἶναι, καὶ μὴ ὥσπερ νῦν οὐδὲν ἐξευρίσκεται ἄλλο ὂν ἢ ὅπερ ⟨ἀνεπιστημοσύνη⟩ τε καὶ εἰκασία καὶ σχεδιασμός, ὀνόματι σεμνοτέρῳ μόνον κεχρημένον τούτῳ, ἄλλῳ δ' οὐδενί, ἆρ' ἂν οἴει αὐτῷ διενεγκεῖν τι ἑτέρους ἑτέρων πρὸς τὸ εὖ βουλεύεσθαί τε καὶ εὐβούλους εἶναι, ὥσπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις ἁπάσαις διαφέρουσιν ἕτεροι ἑτέρων, τέκτονες τεκτόνων ἰατροί τε ἰατρῶν αὐληταί τε αὐλητῶν, οἵ τε ἄλλοι d
δημιουργοὶ ἅπαντες, αὐτοί τε αὐτῶν διαφέρουσιν; ὥσπερ καὶ οὗτοι οἱ ἐν ταύταις ταῖς τέχναις, ἢ οὕτως καὶ ἐν τῷ βουλεύεσθαι οἴει ἄν τι διενεγκεῖν ἑτέρους ἑτέρων;

ΣΙ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Εἰπὲ δή μοι· οὐχ ἅπαντες οἵ τε εὖ βουλευόμενοι καὶ οἱ κακῶς περὶ μελλόντων τινῶν ἔσεσθαι βουλεύονται;

ΣΙ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἄλλο τι οὖν ἢ τὰ μέλλοντα οὔπω ἐστίν;

ΣΙ. Οὐ γὰρ δή.

ΣΩ. Εἰ γὰρ εἴη, οὐκ ἂν ἔτι δήπου μέλλοι ἔσεσθαι, ἀλλ' εἴη ἂν ἤδη. Ἦ γάρ; e

ΣΙ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μήπω ἐστίν, οὕτως οὐδὲ γέγονε τὰ μὴ ὄντα;

ΣΙ. Οὐ γάρ.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μήπω μηδὲ γέγονεν, οὔπω οὐδὲ φύσιν ἔχει οὐδεμίαν αὐτῶν;

ΣΙ. Οὐ γὰρ οὖν.

ΣΩ. Ἄλλο τι οὖν ἢ οἵ τε εὖ βουλευόμενοι καὶ οἱ κακῶς

c 2 τό ex em. L²: τῷ AOL¹VYZ || 3 ἐξευρίσκε* ται O || ἄλλο ὂν Hermann: ἀλλοῖον codd. || ὅπερ: ὅπως Z οὐδενός ci Pavlu || ἀνεπιστημοσύνη Susemihl: ἐπιστήμη codd. ἐπίστασις Steinhart-Müller || 6 ἑτέρους om. Z || d 3 ἦ L: ἢ AOVYZ || 11 εἴη: οἴει Z || e 1 ἄν: κἄν Z.

mal, ne délibèrent-ils pas sur des choses qui ne sont pas, qui n'ont pas été, qui n'ont aucune nature, puisqu'ils délibèrent sur des choses futures ?

SISYPHE. — Il le paraît bien.

SOCRATE. — Te semble-t-il à toi, qu'il soit possible de trouver, bien ou mal, ce qui n'est pas ?

SISYPHE. — Que veux-tu dire ?

SOCRATE. — Je vais t'expliquer ma pensée. Écoute.
391 a Comment, entre plusieurs archers, reconnaîtrais-tu ceux qui sont habiles et ceux qui sont maladroits ? N'est-ce pas facile à distinguer ? Sans doute, tu leur ferais viser un but, n'est-ce pas [1] ?

SISYPHE. — Certainement.

SOCRATE. — Et c'est celui qui a atteint le plus souvent le but que tu proclamerais vainqueur ?

SISYPHE. — Parfaitement.

SOCRATE. — Mais si aucun but ne leur était proposé, et que chacun tirât comme il voudrait, te serait-il possible de discerner ceux qui tirent bien ou mal ?

b SISYPHE. — D'aucune manière.

SOCRATE. — Eh bien ! pour discerner aussi ceux qui délibèrent bien ou mal, alors qu'ils ignorent sur quoi portent leur délibération, ne te trouverais-tu pas dans l'embarras ?

SISYPHE. — Parfaitement.

SOCRATE. — Et s'ils délibèrent sur des choses futures, ils délibèrent sur ce qui n'est pas ?

SISYPHE. — Tout à fait.

SOCRATE. — Et n'est-il pas impossible à qui que ce soit, de trouver ce qui n'est pas ? Dis-moi, te semble-t-il, à toi,
c qu'on puisse trouver ce qui n'est pas ?

SISYPHE. — En aucune manière.

Susemihl est préférable. Le terme ἀνεπιστημοσύνη a déjà été employé par l'auteur (389 c) : ce qui empêche de découvrir ce que l'on cherche, c'est l'ignorance, et voilà pourquoi délibérer ne s'identifie pas avec chercher (389 e). Donc, pour vous qui ne saviez pas, la délibération n'était pas autre chose qu'une ignorance, ou une conjecture... etc...

1. On trouve fréquemment chez Platon cette comparaison de l'archer (v. g. *Républ.* V, 452 e, 519 c ; *Théétète*, 194 a ; *Lois* IV, 705 e, 717 a ; XI, 934 b...). Mais c'est là une comparaison banale et qui a dû être fréquemment utilisée par les rhéteurs. Voir aussi : Aristote, *Eth. Nicom.* A, 1094 a, 23.

ἅπαντες βουλεύονται περὶ πραγμάτων οὔτε ὄντων οὔτε γεγενημένων οὔτε φύσιν οὐδεμίαν ἐχόντων, ὅταν περὶ τῶν μελλόντων βουλεύωνται ;

ΣΙ. Φαίνονταί γε.

ΣΩ. Δοκεῖ οὖν σοι δυνατὸν εἶναι τοῦ μὴ ὄντος τυχεῖν τινι ἢ εὖ ἢ κακῶς ;

ΣΙ. Πῶς τοῦτο λέγεις ;

ΣΩ. Ἐγώ σοι φράσω ὅ γε βούλομαι εἰπεῖν. Σκόπει γάρ.
Πῶς ἂν τοξοτῶν πολλῶν διαγνοίης τόν τε χρηστὸν καὶ τὸν 391 a
πονηρὸν ὅστις εἴη αὐτῶν ; ἢ τοῦτο μὲν οὐ χαλεπὸν εἰδέναι; ἴσως γὰρ ἂν κελεύοις αὐτοὺς ἐπὶ σκοποῦ τινος τοξεύειν. Ἦ γάρ ;

ΣΙ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τὸν πλειστάκις βάλλοντα τοῦ σκοποῦ κατ' ὀρθὸν κρίνοις ἂν νικᾶν ;

ΣΙ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Εἰ δὲ σκοπὸς μηδεὶς εἴη κείμενος αὐτοῖς τοῦ τοξεύειν, ἀλλ' ἕκαστος βάλλοι ὅπως βούλοιτο, πῶς ἂν διαγνοίης τὸν εὖ ἢ κακῶς τοξεύοντα αὐτῶν ;

ΣΙ. Οὐδαμῶς. b

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τοὺς βουλευομένους ἢ εὖ ἢ κακῶς, εἰ μὴ ἐπίσταιντο περὶ ὅτου βουλεύοιντο, ἀπορήσειας ἂν διαγνῶναι ;

ΣΙ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ περὶ μελλόντων πραγμάτων βουλεύονται οἱ βουλευόμενοι, περὶ τῶν οὐκ ὄντων βουλεύονται ;

ΣΙ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν τοῦ γε μὴ ὄντος οὐχ οἷόν τ' οὐδενὶ τυχεῖν
ἐστι ; πῶς γὰρ ἄν τίς σοι δοκεῖ τοῦ μὴ ὄντος δύνασθαι
τυχεῖν ; c

ΣΙ. Οὐδαμῶς.

e 12 βουλεύωνται : -λεύονται OLZ || 391 a 7 κατ' ὀρθὸν : κατ' ὀρθοὶ Y || κρίνοις : κρίνεις Z || 11 διαγνοίης om. Y || b 10 δοκεῖ : δοκῇ LVY.

Socrate. — Donc, puisqu'il n'y a pas moyen d'atteindre ce qui n'est pas, personne, non plus, délibérant sur ce qui n'est pas, ne pourrait atteindre son objet ? car le futur est dans la catégorie des choses qui ne sont pas, n'est-il pas vrai ?

Sisyphe. — Il me le semble.

Socrate. — Par conséquent, ne pouvant même pas atteindre les choses futures, aucun homme ne saurait plus être ni bon ni mauvais conseiller ?

Sisyphe. — Il ne le paraît pas.

Socrate. — Et nul ne sera meilleur ou pire conseiller l'un que l'autre, puisque nul n'est ni plus apte ni moins
d apte à atteindre ce qui n'est pas.

Sisyphe. — En effet.

Socrate. — De quelle norme se servent donc les hommes pour déclarer certains d'entre eux bons ou mauvais conseillers ? N'y a-t-il pas là matière à de nouvelles réflexions, Sisyphe ?

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐπειδὴ οὐκ ἔστι τοῦ μὴ ὄντος τυγχάνειν οἷόν τε, οὐδεὶς ἂν ἔτι περὶ τῶν μὴ ὄντων βουλευόμενος τυγχάνοι ; τὰ γὰρ μέλλοντα τῶν οὐκ ὄντων ἐστίν. Ἦ γάρ ;

ΣΙ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Οὐκοῦν οὐδ᾽ ὁ μὴ τυγχάνων τῶν μελλόντων, οὐδεὶς ἂν οὔτ᾽ εὔβουλος οὔτε κακόβουλος εἴη ἀνθρώπων ἔτι ;

ΣΙ. Οὐ φαίνεται.

ΣΩ. Οὐδέ γε εὐβουλότερος οὐδὲ κακοβουλότερος ἕτερος ἑτέρου εἶναι, εἰ καὶ μὴ ἐπιτυχέστερος καὶ ἀποτυχέστερος εἴη τοῦ μὴ ὄντος. d

ΣΙ. Οὐ γὰρ οὖν.

ΣΩ. Πρὸς τί οὖν ποτε ἀποβλέποντες ἄνθρωποι πρᾶγμα, ἀποκαλοῦσιν ἀνθρώπους εὐβούλους τε καὶ κακοβούλους εἶναί τινας ; Ἆρά γε ἄξιόν ἐστι καὶ αὖθίς ποτε περὶ αὐτοῦ ἐνθυμηθῆναι, ὦ Σίσυφε ;

c 12 εἰ μὴ καὶ Hermann || ἀποτυχέστερος : ἀτυχέστερος Z || d 3 τί Y : τί** A τίνα OLVZ || 5 ἆρά γε : ἆρα μὴ Pavlu.





ERYXIAS

NOTICE

I

LA COMPOSITION

Le dialogue qui a pour titre *Eryxias* contraste avec les précédentes dissertations. L'intention littéraire est plus manifeste et certains traits, certaines remarques assez naturelles et assez fines rappellent un peu la manière de Platon.

L'Introduction. Le début, comme l'a déjà observé Bruns[1], fait songer à l'exorde du *Charmide*. Socrate raconte à la cantonade la conversation qu'il vient d'avoir avec plusieurs de ses amis ou disciples, et, suivant le procédé platonicien, présente tout d'abord les personnages mis en scène[2]. C'est en premier lieu Eryxias de Styria, le principal acteur, après Socrate, dans cette discussion; puis Critias, bien connu du monde politique d'Athènes par le rôle qu'il joua à l'époque des Trente, bien connu aussi des lecteurs de Platon; enfin, Erasistratos, le neveu du démagogue Phéax, qui peut-être fit partie lui aussi du gouvernement des Trente[3].

1. Bruns, *Das litterar. Portr. d. Griechen*, p. 342-343.

2. Schrohl (*De Eryxia qui fertur Platonis*, Dissert. Göttingen, 1901) prétend à tort que ce n'est pas dans la manière de Platon de rapporter une conversation sans dire à qui il la raconte. Tel est pourtant bien le cas de *Charmide* et de *Lysis*.

3. Sur Phéax, cf. Thucydide, V, 4; sur Erasistratos, Xénophon, *Hellén.*, II, 3, 2.

Erasistratos rentre à l'instant de Sicile. L'époque supposée du dialogue est probablement celle qui précéda la grande expédition contre les Siciliens, alors qu'Athènes, entre 421 et 415, pensait établir sa domination sur les villes soulevées, grâce à une série de démonstrations militaires. On demande au nouvel arrivant ses impressions sur les gens de là-bas, sur leur attitude d'hostilité à l'égard de la ville. Erasistratos est d'avis qu'il faudrait employer la manière forte pour soumettre définitivement les cités récalcitrantes. Tandis que l'on cause, passent précisément des ambassadeurs syracusains. Cette circonstance fera naître le thème du dialogue. Un de ces envoyés est, en effet, fort riche et passe en même temps pour un homme peu estimable. Voilà de quoi fournir un aliment à une discussion philosophique sur la richesse.

Trois thèses seront tour à tour examinées : 1° Le sage est seul vraiment riche ; 2° la richesse proprement dite n'est ni un bien, ni un mal, mais peut être l'un et l'autre; 3° il n'y a de vraie richesse que là où il y a utilité.

Ces trois parties peuvent être considérées comme les trois actes du drame où, en dehors de Socrate qui tient partout le premier rôle, Eryxias prédomine dans le premier acte; Critias, dans le second; enfin tous les acteurs interviennent dans le troisième, de façon à mettre en valeur le personnage principal. Erasistratos reste dans toute la discussion assez effacé; il intervient de loin en loin pour faire rebondir la conversation.

Première thèse (393 a-395 e).

Qui sont les riches ? Ceux qui possèdent des objets de valeur. Mais lequel a le plus de valeur et sera par conséquent de la plus grande importance pour constituer la richesse ? C'est le bonheur. Or, les hommes les plus heureux sont ceux qui réussissent le mieux dans leurs affaires. Ceux qui réussissent le mieux sont aussi ceux qui se trompent le moins souvent en ce qui les concerne et en ce qui concerne les autres. Mais ces derniers à leur tour sont ceux qui *savent* ce qui est bien ou mal, ce qu'il faut faire ou éviter. Le bonheur, en un mot, est identifié à la sagesse. La conclusion est donc que la sagesse est le plus précieux des biens, la véritable richesse.

Mais de quoi servirait la sagesse, objecte Eryxias, si l'on manque du nécessaire pour vivre? (394 b).

Avec la sagesse, répond Socrate, est-il possible d'en arriver à une pareille extrémité? N'est-elle pas un bien dont les hommes doivent ressentir un plus pressant besoin que de toute autre chose, et qui la possède ne pourra-t-il, le cas échéant, en faire trafic? (394 c-d-e).

Eryxias, peu convaincu, voit dans cette discussion de l'éristique pure, un de ces jeux chers aux sophistes, où la règle unique est de dominer l'adversaire, de mettre en valeur le raisonnement le plus fort, fût-il le plus faible du point de vue de la vérité. Il pense donc que le thème : « les plus sages sont aussi les plus riches » est un thème de ce genre (395). Aussi propose-t-il de porter la dispute sur un autre terrain. On mettra à l'étude un problème qui aurait dû préalablement être tiré au clair. Ce sera l'objet de la deuxième thèse.

Deuxième thèse (395 e-397 c).

La richesse est-elle un bien ou un mal? Eryxias la regarde comme un bien. Ici intervient Critias et l'on assiste au duel Eryxias-Critias, duel qui se termine à l'avantage de ce dernier. Celui-ci démontre aisément qu'être riche est un mal pour certains. Or, si la richesse était un bien, paraîtrait-elle un mal dans certains cas? Socrate préside la passe d'armes et arbitrera le débat. Sans grande peine, Critias contraint son adversaire à reconnaître que la richesse, par l'aliment qu'elle fournit aux passions, est une source de maux.

Intermède (397 c-399 e).

L'arbitre Socrate, pour ménager l'amour-propre blessé d'Eryxias, va ramener l'attention sur lui-même. Il conte la jolie scène à laquelle il assista jadis. Prodicos soutenait un jour les propositions que Critias développait à l'instant. Mais il fut entièrement confondu par un tout petit jeune homme, si bien que raillé, bafoué, il dut quitter honteux le gymnase où il discourait. Critias, au contraire, vient de réduire au silence son contradicteur. A quoi tient cette différence? A la vérité de la thèse ou à la valeur de celui qui la défend? Que Critias ne regarde pas cependant sa victoire comme définitive. La discussion doit être poursuivie. Après être tombés d'accord sur ce point que la richesse est un bien pour les

uns, un mal pour les autres, il reste à déterminer en quoi consiste précisément la richesse.

Troisième thèse. Etre riche, c'est posséder beaucoup de biens. Sans doute, mais que faut-il entendre par biens? Cette notion très relative varie de peuple à peuple. Ce qui pourtant caractérise partout le bien, c'est l'idée d'utilité. Est bien, ce qui sert, ce qui est utile (399 e-400 e).

Mais, objecte Critias, certaines choses utiles ne sont pas regardées comme des richesses. Il est donc nécessaire de préciser : parmi les choses utiles, lesquelles sont des richesses (401 a)?

L'objection disparaîtra si nous considérons le problème par un autre biais : *a*) Dans quel but usons-nous des richesses? Pour satisfaire aux exigences de la vie. Supprimez ces exigences, vous supprimez l'utilité des richesses et, par le fait, leur être même (401 b-402 a) ; *b*) tout ce qui n'intervient pas dans l'obtention d'un résultat est inutile à ce résultat. Si donc, sans posséder ce qui passe pour richesse, on peut subvenir à l'entretien de la vie, toutes ces prétendues richesses sont, en réalité, inutiles (402 a-d).

Eryxias ne parvient pas néanmoins à se persuader que l'or, l'argent et autres objets du même genre, ne soient pas souverainement désirables.

Socrate insiste : *a*) il faut bien reconnaître que l'on peut se procurer le nécessaire pour la vie autrement qu'au moyen de l'or et de l'argent. On échangera, par exemple, une science, en l'enseignant, contre des objets de première nécessité. Donc les sciences sont des richesses au même titre que l'or et l'argent. Nous revenons ainsi à la proposition décriée naguère par Eryxias : les plus riches sont parfois les plus savants (402 d-403 a) ; *b*) de plus, les richesses sont utiles à ceux-là seuls qui savent s'en servir. Or seuls, les gens honnêtes savent quel usage il faut faire de ces biens. Donc seuls, ils sont vraiment riches (403 a-b-c).

Intervention de Critias : Non sans ironie, Critias réclame la suite du beau raisonnement, ou plus exactement la contre-épreuve. Il s'agirait de prouver que tout ce qui a quelque apparence de richesse, or, argent, ne compte pas.

Socrate relève le défi : *a*) Ces prétendues richesses sont,

dans certains cas, inutiles à l'entretien de la vie. Donc, elles ne possèdent pas ce caractère d'utilité reconnu nécessaire à la notion de richesse (403 d-405 b) ; *b*) Critias ne doit pas confondre ce qui, de près ou de loin, peut servir à un but, et le moyen réellement efficace. Sans quoi, il faudrait dire que la fortune mal acquise, qui permet de se procurer la science, est un moyen utile à la vertu, puisque la science est la voie de la vertu. On voit que la conséquence absurde et contradictoire serait : le vice est utile à la vertu ; *c*) enfin, l'état le meilleur n'est-il pas celui où l'on éprouve le moins de besoins ? Or, les passions constituent les besoins les plus tyranniques. Dès lors, vouloir posséder et posséder en fait une abondance de richesses, n'est-ce pas avouer qu'on a des besoins considérables à satisfaire, des passions nombreuses à assouvir ? Donc, la conclusion s'impose : les plus riches de telles richesses sont aussi les plus misérables [retour à la deuxième thèse] (405 c-fin).

Si par quelques détails extérieurs, par une certaine grâce dans la mise en scène, par l'aisance et le naturel de la conversation, le dialogue fait songer un peu à la manière platonicienne, il faut reconnaître cependant que la dialectique de l'*Eryxias* est bien inférieure à celle du philosophe athénien. L'analyse où nous avons essayé de mettre en relief les principales articulations de la pensée, aura fait ressortir les fastidieuses redites qui veulent prendre couleur d'arguments nouveaux, l'inconsistance, le manque de fermeté des raisonnements. La façon dont l'auteur exploite les trois ou quatre thèmes empruntés à des sources différentes, rappelle de fort loin la méthode du maître qui domine son sujet et marque de son empreinte personnelle des idées fortement décolorées déjà par l'usage. Cet auteur est un éclectique incapable de ramener à l'unité de la synthèse des éléments disparates. L'affabulation elle-même ne révèle pas la vigueur et la puissance d'un habile metteur en scène. Les caractères des personnages sont assez ternes et parfois incohérents. A-t-on remarqué, par exemple, comment Critias ne sait plus reconnaître, quand elle est soutenue par Socrate, la thèse qu'il a impétueusement défendue lui-même (396 d-e, 397 a), et comment il semble prêt à faire sienne une doctrine qu'il combattait (403 c-d)?

II

LES SOURCES D'*ERYXIAS*

Les thèmes du dialogue ont été empruntés à plusieurs sources, mais une des principales est la source platonicienne. Omettons certaines ressemblances de détail plus ou moins évidentes, quelques images qui ont peut-être leur origine dans tel ou tel écrit de Platon, celle, par exemple, du jeu de trictrac (*Eryxias*, 395 b), que l'on retrouve également au VI[e] livre de la *République* (487 c). Les similitudes d'idées sont beaucoup plus frappantes.

La thèse centrale du dialogue, ainsi que plusieurs développements, nous paraissent avoir été fournis par l'*Euthydème*. Nous faisons surtout allusion au passage où Socrate, s'interposant entre les deux sophistes et leurs naïves victimes, oppose la discussion type aux misérables arguties de l'éristique (279 d-282 e). La forme de l'argumentation, les formules, la progression même de la pensée, apparentent les deux écrits, mais la logique est plus ferme, le raisonnement plus nerveux dans l'œuvre platonicienne. Ici comme là, on définit la σοφία la science du bonheur, celle qui fait réussir et empêche de se tromper (*Euthydème*, 280 a et *Eryxias*, 393 e, 394 a). L'εὐδαιμονεῖν équivaut de part et d'autre à l'εὖ πράττειν (*Euthyd.*, 280 b, *Eryxias*, 393 e).

Un des motifs principaux de ce passage d'*Euthydème* est que pour être heureux, il faut non seulement posséder des biens, mais s'en servir, sans quoi la possession ne serait d'aucune utilité, qu'il faut, de plus, s'en servir correctement (280 c d-e). Or, c'est la science qui nous apprend à nous servir correctement des choses. Il n'y a donc pas de véritable utilité là où ne se trouve ni φρόνησις ni σοφία (281 a-b). Ce sont là thèmes courants sur lesquels l'auteur d'*Eryxias* revient à diverses reprises (397 e, 403 a-b-c). Sans la σοφία, continue l'*Euthydème*, il est préférable d'user parcimonieusement des biens extérieurs (richesses, honneurs...), car de tels objets deviendraient alors des maux. Ils n'ont le caractère de biens que si

la science dirige l'emploi qu'on en fait. Par eux-mêmes, ils sont neutres, ils n'ont pas de valeur. Seule la σοφία est un bien ; l'ἀμαθία, un mal (281 d-e). Le Socrate d'*Eryxias* résout dans le même sens la question de la valeur des richesses, mais plus que celui de l'*Euthydème,* il insiste sur leur trop fréquente nocivité et conclut par une déclamation pessimiste concernant la misère des riches.

L'auteur du dialogue avait aussi peut-être sous les yeux les développements analogues du *Ménon* (87 e-88 b). Ici également, Platon juge de la valeur des biens extérieurs ou intérieurs par leur usage (ὀρθὴ χρῆσις) : il y a un usage nuisible et un usage avantageux. Toute la différence provient de l'absence ou de la présence de la science. Ces idées, que l'on retrouve encore chez d'autres socratiques, devaient être lieux-communs utilisés par les différentes écoles. L'*Économique* de Xénophon nous en fournit un témoignage et il suffira de lire les textes du 1er chapitre qui jouent sur les termes χρήματα, χρῆσθαι, χρήσιμοι, un peu à la manière de l'*Eryxias*. Ici, également, on définit la richesse : tout ce dont on *sait* se servir, tout ce qui, par conséquent, procure une utilité et jamais un dommage[1].

De telles doctrines contiennent déjà en germe la thèse stoïcienne des *indifférents*. L'*Euthydème,* en proclamant l'insignifiance des biens extérieurs considérés en eux-mêmes, laisse pressentir la grande maxime vulgarisée par le Portique. Les écoles dérivées de Socrate, à leur tour, particulièrement les Cyniques, affichaient leur mépris pour ce que les hommes appellent des biens, et répétaient que nul objet n'est, de par sa nature, bon ou mauvais : les circonstances seules le font tel[2]. Ainsi point n'est besoin de recourir aux sources stoïciennes pour expliquer les thèmes analogues de l'*Eryxias*

Cependant, certaines tendances du dialogue semblent s'accorder davantage avec celles d'une époque postérieure à

1. *Économique* I. 10, 11 : Ταῦτα ἄρα ὄντα τῷ μὲν ἐπισταμένῳ χρῆσθαι αὐτῶν ἑκάστοις χρήματά ἐστι, τῷ δὲ μὴ ἐπισταμένῳ οὐ χρήματα... Καὶ ὁμολογουμένως γε, ὦ Σώκρατες, ὁ λόγος ἡμῖν χωρεῖ, ἐπείπερ εἴρηται τὰ ὠφελοῦντα χρήματα εἶναι...

2. Cf. *Mémor.* III. 8, 4-7 ; IV. 2, 32. On peut comparer ces textes à certains textes stoïciens, v. g. Von Arnim, *Stoicorum fragmenta*. III, 117 ; *Tableau de Cébès*. XL, XLI.

l'époque socratique; certaines propositions, certaines phrases résonnent comme un écho des discussions en cours chez les disciples de Zénon. Alexandre d'Aphrodise, par exemple, attribue explicitement aux philosophes du Portique ce principe général que du bien ne peut sortir le mal, ainsi que l'application précise qu'ils en font à la richesse [1]. Or, ce même principe et cette même application sont développés par le Socrate d'*Eryxias* (404 b-405 b).

Le fameux aphorisme μόνος ὁ σοφός ἐστι πλούσιος est strictement stoïcien et Cicéron rapporte que, si d'autres paradoxes furent empruntés aux socratiques, celui-ci porte la marque très authentique de Zénon et de son école [2]. Seul, affirmaient ces philosophes, le sage est riche, parce que seul il possède la science des biens et des maux, ou la vertu, c'est-à-dire ce qui a le plus de valeur [3]. Mais toute la première partie d'*Eryxias* tend à prouver que les plus heureux sont aussi les plus sages, car avec la σοφία, ils possèdent le bien le plus digne d'estime.

L'auteur du dialogue apocryphe, comme le remarque justement Schrohl [4], professe un mépris des richesses que Platon n'a jamais affiché avec une pareille exagération, car Platon ne les tenait pas pour absolument indésirables et ne jugeait pas qu'une honnête aisance fût incompatible avec la béatitude [5]. Les Stoïciens eux-mêmes se montraient peut-être moins sévères et rangeaient du moins les biens extérieurs parmi les objets indifférents. Sur ce point, c'est sans doute l'influence cynique qui prédomine. Les diatribes de ces derniers contre la fortune sont bien connues. La conclusion du Socrate pseudo-platonicien qui condamne finalement la richesse comme un mal, parce qu'elle crée en nous de si nombreux et si pressants besoins, rappelle le mot de Diogène : « C'est le propre des dieux de n'avoir aucune indigence;

1. V. A. III, 152 : εἰ γὰρ τοῦτο, δόξει καλῶς ὑπὸ τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς λέγεσθαι· « τὸ διὰ κακοῦ γινόμενον οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλοῦτος δὲ καὶ διὰ πορνοβοσκίας κακοῦ ὄντος γίνεται· οὐκ ἄρα ὁ πλοῦτος ἀγαθόν ». Voir Sénèque, *ep.* 87, 22 (V. A. III, 151) ; *Tableau de Cébès*, XL, XLI.

2. Cicéron, *Acad. Pr.* II, 136 (V. A. III, 599).

3. Sextus, *adv. Math.*, XI, 170 (V. A. III, 598).

4. *Op. cit.* cap. III.

5. *Phèdre*, 279 c; *Lois*, I, 631 c.

c'est le propre de ceux qui leur ressemblent d'en avoir le moins possible »[1].

Enfin, on croit entendre, dans un passage du dialogue, un écho des réflexions sceptiques mises en honneur par Pyrrhon. Socrate reproche à Eryxias de se défier de la discussion en cours comme d'un pur jeu éristique. « Tu supposes, sans doute, dit-il à son interlocuteur, que dans cette question des richesses, une thèse n'est pas plus vraie que l'autre (οὐδέν τι μᾶλλον οὕτως ἔχειν) et qu'il y a certains raisonnements qui ne sont pas plus vrais que faux (οὐδέν τι μᾶλλον ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς...) » (395 b). Or, c'est la formule même que Timon attribuait à son maître Pyrrhon, comme nous le rapporte Aristoclès (οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν). Aulu-Gelle est encore plus précis : « Les termes que la tradition rapporte comme étant de Pyrrhon, nous dit-il, étaient les suivants : οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐδετέρως. » Sextus Empiricus affirme que les sceptiques emploient indifféremment les expressions οὐ μᾶλλον et οὐδὲν μᾶλλον[2]. L'auteur d'*Eryxias* connaissait donc certainement les formules pyrrhoniennes.

En somme, dans cet écrit éclectique, fusionnent, et parfois de façon assez peu cohérente, des éléments provenant de sources diverses : platonicienne, sophistique, stoïcienne sceptique, mais la tendance générale est plutôt cynico-stoïcienne.

III

DATE DU DIALOGUE

Personne n'a jamais songé à restituer à Platon l'*Eryxias*. Le fait que l'antiquité plaçait déjà cette œuvre parmi les apocryphes est, à lui seul, décisif. L'attribution que Suidas en fait à Eschine ne repose pas non plus sur des fondements sérieux. Suidas sépare, du reste, dans sa nomenclature les deux noms *Eryxias* et *Erasistrate*, comme s'il s'agissait d'écrits distincts. Deux dialogues d'Eschine, *Telauges* et *Callias*

1. Diog. Laërce, VI, 105.
2. Aristoclès ap. Euseb. *Pr. Ev.* XIV, 18, 2. — Aulu-Gelle, *N. A.* XI, 5, 4. — Sextus Empiricus, *Hypotyposes*, I, 188, 189.

contiennent des dissertations sur les richesses et certains passages d'*Eryxias* présentent quelque analogie avec le second[1]. Telle fut peut-être l'origine de la confusion.

Les critiques modernes ont bien vu que l'œuvre, malgré des traces d'influence socratique, ne peut avoir été composée par un académicien du temps de Platon, mais que des idées mises en circulation à une époque plus tardive se combinent à celles d'un âge plus ancien, ainsi que nous l'avons montré[2].

Ce que révèle le développement des doctrines, nous est encore confirmé par un détail du dialogue. Le gymnasiarque qui, au dire de Socrate, chassa Prodicos, paraît être une sorte de fonctionnaire chargé de maintenir l'ordre et la discipline parmi les jeunes gens (399 a). Or, cette manière d'agir suppose un rôle de la gymnasiarchie qui date seulement du IIIe siècle. A la grande époque d'Athènes, la fonction consistait dans une liturgie annuelle. Le gymnasiarque était essentiellement le chef des lampadophores. Il devait s'occuper des courses de flambeaux, recruter les champions, leur trouver des instructeurs, les nourrir durant la période des exercices, les pourvoir des accessoires nécessaires... Sous l'hégémonie macédonienne, cette charge se modifia et ce fut aux premiers citoyens de la ville, aux plus illustres qu'on la confia. La première tâche des magistrats choisis était de veiller sur la jeunesse des gymnases[3]. Or tel est bien le fonctionnaire qui intervient dans *Eryxias*. Ce fait nous montre que le dialogue dut être composé en un temps où de l'ancienne institution on ne conservait guère le souvenir, c'est-à-dire au plus tôt dans le courant du IIIe siècle.

Le style, dans son ensemble, rappelle assez celui de la bonne époque. Plusieurs indices cependant témoignent que la langue attique n'est plus écrite dans toute sa pureté et

1. Krauss, *Aeschinis socratici reliquiae*, p. 30 : Schrohl, *op. cit.*, p. 29. Cf. également H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*, p. 186 et suiv., p. 284.

2. Cf. Hagenius, *Observationum oeconomico-politicarum in Aeschinis dialogum qui Eryxias inscribitur partes II*. Diss. Regiomont., 1822 ; Schrohl, *op. cit.* Prooemium.

3. Cf. Glotz dans *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg et Saglio, au mot *Gymnasiarchie*.

corroborent notre opinion sur la date relativement tardive du dialogue. Les mots composés sont assez nombreux (v. g. προσκαθίζεσθαι, 397 d; προσεύχεσθαι, 398 e; κατασφραγίζεσθαι, 400 a, etc.); les allitérations lourdes et un peu pédantes (χρεία, χρήσιμα, χρήματα), n'ont plus la grâce des jeux de mots platoniciens; des expressions généralement employées par les seuls poètes interviennent dans le récit, sans être encadrées ou amenées (ainsi, σείω, 397 d, au sens de piquer, harceler; ἀλέα, 401 e); enfin certains termes ne se retrouvent que chez des prosateurs récents (πανοικί, 392 c; στωμύλος, 397 d est employé par les poètes ou dans la prose tardive; νομίζειν, au sens d'utiliser comme monnaie légale, 400 a; ἀνταναγομαι, 398 e au sens figuré de faire une charge contre quelqu'un...).

IV

LE TEXTE

Les manuscrits suivants ont été collationnés :
Parisinus graecus 1807 = A.
Vaticanus graecus 1 = O.
Laurentianus 80, 17 = L (xve siècle).
Parisinus 3009 = Z.

Les larges extraits donnés par Stobée ont pu servir à corroborer les leçons de tel ou tel manuscrit ou même à retrouver par endroits la bonne leçon.

ERYXIAS

[ou *Sur la richesse.*]

---

392 a *Introduction.* Nous étions en train de nous promener sous le portique de Zeus Libérateur[1], Eryxias de Steiria[2] et moi, quand vinrent à nous Critias et Erasistratos le neveu de Phéax, fils d'Erasistratos. Ce dernier était rentré tout récemment de Sicile et de ces régions.
b « Salut, Socrate », dit-il, en nous abordant. — « Salut à toi pareillement », répondis-je. « Et alors? Nous rapportes-tu quelque bonne nouvelle de Sicile? » « Mais tout à fait. Voulez-vous, continua-t-il, que nous nous asseyons d'abord? car je suis fatigué d'avoir fait la route à pied depuis Mégare ». — « Volontiers, si cela te fait plaisir ». — « Eh bien! que voulez-vous savoir en premier lieu des gens de là-bas? Ce qu'ils font ou quels sentiments ils ont à l'égard de notre ville? Leur humeur envers nous me fait tout à fait penser aux
c guêpes : si, en effet, on les excite un tant soit peu et si on les irrite, on n'en peut venir à bout, à moins de s'attaquer à l'essaim et de le détruire complètement. Ainsi des gens de Syracuse. Si on ne se donne la peine d'armer une flotte puissante pour aller là-bas, il n'y aura pas moyen de soumettre cette ville; de petites expéditions ne feraient que les

1. Zeus était honoré sous ce nom à Athènes, en mémoire de la victoire sur les Perses. Il était également invoqué à Syracuse, à Tarente, à Platées et en Carie (cf. Scholie). — Socrate converse également avec Ischomaque, sous le portique de Zeus Libérateur dans Xénophon, *Économique*, 7, 1.

2. Dème de la tribu Pandionide. Eryxias ne nous est connu que par ce dialogue. Platon ne fait jamais mention de lui dans ses écrits. Le seul renseignement concret que nous ayons à son sujet, si

ΕΡΥΞΙΑΣ

[ἢ περὶ πλούτου.]

Ἐτυγχάνομεν περιπατοῦντες ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Διὸς τοῦ 392 a
ἐλευθερίου ἐγώ τε καὶ Ἐρυξίας ὁ Στειριεύς· εἶτα προσηλθέτην ἡμῖν Κριτίας τε καὶ Ἐρασίστρατος ὁ Φαίακος τοῦ Ἐρασιστράτου ἀδελφιδοῦς — ἐτύγχανεν δὲ τότε νεωστὶ παρὼν ἀπὸ Σικελίας καὶ τῶν τόπων τούτων ὁ Ἐρασίστρατος — προσελθὼν δ' ἔφη, Χαῖρε, ὦ Σώκρατες. — Καὶ b
σύ γε, ἦν δ' ἐγώ. Τί γάρ; καλόν τι ἀπὸ Σικελίας ἔχεις λέγειν ἡμῖν; — Καὶ πάνυ. Ἀλλὰ βούλεσθ', ἔφη, πρῶτον καθιζώμεθα; κέκμηκα γὰρ χθὲς βαδίσας Μεγαρόθεν. — Πάνυ γε, εἰ δοκεῖ. — Τί οὖν, ἔφη, βούλεσθε πρῶτον ἀκούειν τῶν ἐκεῖ; πότερον περὶ αὐτῶν ἐκείνων ὅτι πράττουσιν, ἢ ὅπως πρὸς τὴν πόλιν ἔχουσι τὴν ἡμετέραν; ἐκεῖνοι γὰρ ἐμοὶ δοκοῦσι πεπονθέναι πρὸς ἡμᾶς οἷόνπερ οἱ σφῆκες. Καὶ γὰρ τούτους ἐάν τις κατὰ σμικρὸν ἐρεθίζων ὀργίσῃ, ἄμαχοι γίγνονται, ἕως τις αὐτοὺς ἐπιθέ- c
μενος πανοικὶ ἐξέλῃ. Οὕτως οὖν καὶ οἱ Συρακόσιοι, εἰ μή τις ἔργον ποιησάμενος σφόδρα μεγάλῳ στόλῳ ἥξει ἐκεῖσε, οὐκ ἔστιν ὅπως ἐκείνη ἡ πόλις ἔσται ποτὲ ἡμῖν ὑποχειρία, ὑπὸ δὲ τῶν σμικρῶν τούτων ἂν μᾶλλον ὀργίζοιντο, οὕτως

Tit. Ἐρυξίας ἢ περὶ πλούτου ἢ Ἐρασίστρατος ἐν ἄλλῳ OZ. || **392 a** 2 στειριεύς : στιριεύς AOZ || προσηλθέτην : προηλ- AO || 3 τε om. V || **b** 2 σύ γε : σὺ δὲ L || 3 πάνυ : πάνυ γε L || 4 καθιζώμεθα : -ζόμεθα Z || **c** 5 ὀργίζοιντο A : -ζοιτο LOZV.

irriter davantage et les rendraient souverainement insupportables. Ils viennent de nous envoyer des ambassadeurs, mais je
d crois bien que c'est pour tendre quelque embûche à notre cité ».

Tandis que nous causions[1], voici que les ambassadeurs passèrent. Alors, Erasistratos me montrant l'un d'entre eux, me dit : « Tiens, celui-là, Socrate, c'est le plus riche des Siciliens et des Italiens. Comment ne le serait-il pas, poursuivit-il, lui qui possède une telle étendue de terrain qu'il lui serait facile, s'il voulait, de faire des labours d'une étendue immense ! On n'en trouverait certainement pas une pareille dans toute la Grèce. De plus, ses autres richesses sont considérables, esclaves, chevaux, or, argent... » Comme
393 a je le voyais lancé à pérorer sur la fortune de cet homme, je lui demandai : « Eh bien ! Erasistratos, pour quelle sorte d'homme passe-t-il en Sicile? » — « Lui, dit-il, il passe pour le plus scélérat des Siciliens et des Italiens, et il l'est plus que tous, d'autant plus scélérat qu'il est plus riche. Aussi, demande à n'importe quel Sicilien quel homme, à son avis, est le plus scélérat et le plus riche, personne ne t'en désignera un autre que lui ».

Première thèse. M'apercevant qu'il mettait la conversation sur un sujet qui n'était pas de médiocre importance, puisqu'il s'agissait des questions qui passent pour les plus graves, c'est-à-dire la vertu et la
b richesse, je lui demandai lequel des deux hommes lui semblait le plus riche, celui qui se trouve avoir des talents d'argent, ou celui qui possède un champ d'une valeur de deux talents. — « C'est, je pense, répondit-il, celui qui possède le champ ». — « Donc, repris-je, d'après ce même raisonnement, si quelqu'un avait des vêtements, des tapis, ou d'autres objets de plus de valeur encore que tout ce que possède cet étranger,

toutefois le personnage est historique, c'est qu'il est apparenté à Critias (396 d). — Sur les autres interlocuteurs de Socrate, cf. la notice, p. 79.

1. Schrohl (*op. cit.*, p. 12) fait remarquer les ressemblances qui existent entre l'*Eryxias* et le *Charmide*, au point de vue de la composition. Ici, la transition amenant le sujet du dialogue rappelle fort celle qui introduit dans le *Charmide* le thème de la discussion. Voir 154 b : Καὶ ἅμα ταῦτ' αὐτοῦ (scl. τοῦ Κριτίου) λέγοντος, ὁ Χαρμίδης εἰσέρχεται.

ὡς ἂν μάλιστα χαλεπώτατοι εἴησαν. Πεπόμφασι δὲ καὶ νῦν ὡς ἡμᾶς πρέσβεις, ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, βουλόμενοί τι d
ἐξαπατῆσαι τὴν πόλιν.

Μεταξὺ δὲ ἡμῶν διαλεγομένων ἐτυχέτην οἱ Συρακόσιοι πρέσβεις παριόντες. Εἶπεν οὖν ὁ Ἐρασίστρατος, δείξας εἰς τὸν ἕνα τῶν πρέσβεων, Οὑτοσὶ μέντοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, πλουσιώτατός ἐστι τῶν Σικελιωτῶν καὶ Ἰταλιωτῶν. Πῶς δ' οὐχί, ἔφη, ᾧ γε ὑπάρχει γῆ τε ἄφθονος οὕτως, ὥστε εὐπορίαν εἶναι, εἴ τις βούλοιτο, πάνυ πολλὴν γεωργεῖν ; καὶ αὕτη μὲν τοιαύτη οἵα οὐχ ἑτέρα ἄλλη ἔν γε τοῖς Ἕλλησιν, ἔτι δὲ τἆλλα τὰ εἰς πλοῦτον ἥκοντα ἄπλετα, ἀνδράποδα καὶ ἵπποι καὶ χρυσὸς καὶ ἄργυρος. — Ὁρῶν δ' ἐγὼ αὐτὸν ἀναγόμενον, ὡς ἀδολεσχήσοντα περὶ
τῆς οὐσίας τῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἠρόμην, Τί δέ, ὦ Ἐρασί- 393 a
στρατε ; ἀνὴρ ποῖός τις εἶναι δοκεῖ ἐν τῇ Σικελίᾳ ; — Οὗτος, ἔφη, Σικελιωτῶν καὶ Ἰταλιωτῶν καὶ δοκεῖ καὶ ἔστι πλέον πάντων πονηρότατος ἢ ὅσῳ πλουσιώτατος, οὕτως ὥστ' εἴ τινα βούλει Σικελιωτῶν ἐρωτᾶν ὅντινα πονηρότατον νομίζει εἶναι καὶ πλουσιώτατον, οὐδεὶς ἂν φήσειεν ἄλλον ἢ τοῦτον.

Οἰηθεὶς δ' αὐτὸν ἐγὼ οὐ περὶ σμικρῶν τὸν λόγον ποιεῖσθαι, ἀλλὰ περὶ τῶν μεγίστων δοκούντων εἶναι,
ἀρετῆς τε πέρι καὶ πλούτου, ἠρόμην πότερον ἂν φαίη b
πλουσιώτερον εἶναι ἄνθρωπον ὅτῳ ὄντα τυγχάνει τάλαντα ἀργυρίου, ἢ ὅτῳ ἀγρὸς ἄξιος δυοῖν ταλάντοιν. — Οἶμαι μὲν ἐγώ, ἔφη, ὅτῳ ἀγρός. — Οὐκοῦν, ἔφην ἐγώ, κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, καὶ εἰ τυγχάνοι τῳ ἱμάτια ὄντα ἢ στρώματα ἢ τἆλλα ἔτι πλέονος ἄξια ἢ ὅσου τῷ ξένῳ, οὗτος εἴη ἂν

d 3 συρακόσιοι : σὐρρακούσιοι LV ‖ 7 γε : δὲ Z ‖ 9 αὕτη : αὐτὴ AO αὐτοὶ Z ‖ 10 γε codd. : τε LOVZ om. A ‖ 11 ἄπλετα L : ἁπλᾶ τὰ AOVZ ‖ **393 a** 1 δέ A¹ : δαὶ LOVZA² ‖ 3 οὗτος : οὕτως Z ‖ 4 πλέον : πλεῖον: ci. Richards ‖ οὕτως : τοσούτῳ ci. Richards ‖ 8 σμικρῶν : σμικρὸν Z ‖ **b** 2 ὅτῳ ὄντα LZ : ὅτῳ ὂν O ὅτῳ οὖν A² (forte ex ὅτῳ° ὂν) ὅτῳ οὐ V ‖ 5 τυγχάνοι AO : -χάνει LVZ ‖ 6 ἔτι Estienne : ἐπὶ codd. ‖ ὅσου : ὅσον LZ.

il serait plus riche que lui ». — Il en convint également. —
c « Mais si on te donnait le choix entre les deux, que prendrais-tu ? » — « Moi, répondit-il, ce qui a le plus de valeur ». — « Et tu croirais ainsi être plus riche ? » — « Précisément ». — « Donc, celui-là nous paraît être le plus riche qui possède des objets de la plus grande valeur ? » — « Oui », dit-il. — « Par conséquent, continuai-je, les gens bien portants seraient plus riches que les malades, si la santé est un trésor beaucoup plus précieux que les biens possédés par le malade[1]. Il n'est, en effet, personne qui ne préfère la santé, avec une petite fortune, à la maladie, jointe à toutes les richesses du
d grand roi[2], parce qu'on estime évidemment la santé comme de bien plus grande valeur. Or, on ne la préférerait certes pas, si on ne la jugeait supérieure à la fortune ». — « Evidemment non ». — « Et si on pouvait trouver quelque autre chose de plus précieux que la santé, c'est celui qui la posséderait qui serait le plus riche ». — « Oui ». — « Eh bien ! si quelqu'un à présent nous abordait et nous demandait : O vous, Socrate, Eryxias, Erasistratos, pourriez-vous me dire quel est pour l'homme le bien le plus précieux ?
e N'est-ce pas celui dont la possession lui permettra de prendre les décisions les plus utiles sur la manière de conduire le mieux possible ses propres affaires et celles de ses amis ? Qu'est-ce donc à notre avis ? » — « Il me semble, Socrate, que le bonheur est ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme ». — « Et tu n'as pas tort, répliquai-je. Mais estimerons-nous que les plus heureux parmi les hommes sont ceux qui réussissent le mieux[3] ? » — « Il me le paraît bien ». — « Or, ceux qui réussissent le mieux, ne sont-ils pas ceux qui se trompent le plus rarement sur ce qui les concerne eux et les autres, et qui généralement obtiennent les plus grands succès ? » — « Tout à fait ». — « Et ce sont, n'est-ce pas, ceux qui savent ce qui est bien ou mal, ce qu'il

1. Platon rappelle dans le *Gorgias* (451 e) le scolie où il est affirmé que de tous les biens, la santé est le premier, la beauté le second et le troisième consiste dans la richesse acquise sans fraude. — Voir aussi *Euthydème*, 279 a.

2. Les richesses du roi des Perses étaient proverbiales parmi les Grecs. Cf. Xénophon, *Banquet*, 3-13 ; 4-11.

3. Les termes εὐδαιμονεῖν et εὖ πράττειν sont également synonymes pour Platon (*Charmide*, 174 b ; *Euthydème*, 280 b). L'identi-

πλουσιώτερος. — Συνέφη καὶ ταῦτα. — Εἰ δέ τίς σοι διδοίη αἵρεσιν τούτοιν, πότερον ἂν βούλοιο; — Ἐγὼ μὲν ἄν, c
ἔφη, τὸ πλείστου ἄξιον. — Ποτέρως ἂν οἰόμενος πλουσιώτερος εἶναι; — Οὕτω. — Νυνὶ μὲν ἄρα φαίνεται οὗτος ἡμῖν ὢν πλουσιώτατος, ὅστις πλείστου ἄξια κέκτηται; — Ναί, ἔφη. — Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, οἱ ὑγιαίνοντες τῶν καμνόντων πλουσιώτεροι ἂν εἴησαν, εἴπερ ἡ ὑγίεια πλείονος ἄξιον κτῆμα ἢ τὰ τοῦ κάμνοντος χρήματα. Οὐδείς γ' ἂν οὖν ὅστις οὐχὶ προτιμήσειεν ὑγιαίνειν ὀλίγον κεκτημένος ἀργύριον μᾶλλον ἢ τὰ βασιλέως τοῦ μεγάλου χρήματα d
κεκτημένος νοσεῖν, δῆλον ὅτι πλείονος ἄξιον οἰόμενος εἶναι τὴν ὑγίειαν. Οὐ γὰρ ἄν ποτε προῃρεῖτο, εἰ μὴ προτιμότερον ἡγεῖτο εἶναι τῶν χρημάτων. — Οὐ γάρ. — Οὐκοῦν καὶ εἴ τι ἄλλο φαίνοιτο πλείονος ἄξιον τῆς ὑγιείας, ὁ τοῦτο κεκτημένος, οὗτος ἂν πλουσιώτατος εἴη. — Ναί. — Εἰ δὲ δή τις ἡμᾶς νυνὶ προσελθὼν ἔροιτο, Ὦ Σώκρατες καὶ Ἐρυξία καὶ Ἐρασίστρατε, ἔχοιτ' ἂν εἰπεῖν μοι τί ἐστιν ἀνθρώπῳ πλείστου ἄξιον κτῆμα; ἆρά γε τοῦτο ὃ e
κτησάμενος ἄνθρωπος ἄριστα βουλεύοιτο περὶ τούτου, ὅπως ἂν βέλτιστα διαπράττοιτο τά τε αὐτὸς αὑτοῦ πράγματα καὶ τὰ τῶν φίλων; τί ἂν εἶναι τοῦτο φήσαιμεν; — Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, εὐδαιμονία πλείστου ἄξιον ἀνθρώπῳ εἶναι. — Καὶ οὐ κακῶς γ', ἔφην ἐγώ· ἀλλ' ἆρά γε τούτους ἂν τῶν ἀνθρώπων εὐδαιμονεστάτους ἡγησαίμεθα εἶναι, οἵτινες μάλιστα εὖ πράττοιεν; — Ἐμοὶ γοῦν δοκοῦσιν. — Οὐκοῦν ἂν οὗτοι ἄριστα πράττοιεν, ὅσοιπερ καὶ ἐλάχιστα ἐξαμαρτάνοιεν περὶ σφᾶς αὐτοὺς καὶ περὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, τὰ δὲ πλεῖστα κατορθοῖεν; — Πάνυ γε. — Οὐκοῦν οἱ ἐπιστάμενοι τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθά, καὶ ὅσα πρακτέα καὶ ὅσα μή, οὗτοι ἂν 394 a

c 4 πλουσιώτατος : -τερος L || 7 χρήματα : κτήματα (i. m. χρήματα) V || d 3 τὴν ὑγίειαν — 4 εἶναι om. Z || 8 μοι om. Z || e 3 διαπράττοιτο Schneider : λίαν πράττοιτο codd. λίαν πράττοι Estienne || 5 δοκεῖ om. LZ.

394 a faut faire ou non, qui réussissent le mieux et se trompent le moins? » — Là-dessus, il fut aussi de mon avis. — « Donc ce sont les mêmes hommes qui nous paraissent à la fois les plus sages, les plus avisés dans leurs affaires, les plus heureux et les plus riches, si toutefois c'est la sagesse qui, de tous les biens, nous semble être le plus précieux ». — « Oui ».

— « Mais, Socrate, reprit Eryxias, à quoi servirait à l'homme d'être plus sage que Nestor, s'il n'avait même pas
b le nécessaire pour vivre, en fait de nourriture, de boisson, de vêtements et de toute autre chose du même genre? De quelle utilité lui serait la sagesse? Comment pourrait-il être le plus riche, celui qui en serait presque réduit à mendier, puisqu'il manquerait des objets de première nécessité? » — Il me sembla tout à fait que son objection était sérieuse. « Mais, répondis-je, celui qui possède la sagesse subira-t-il une telle infortune, s'il vient à manquer de ces biens; et, au contraire,
c qui aurait la maison de Poulytion[1], même pleine d'or et d'argent, ne manquerait-il de rien? » — « Qui l'empêche, reprit-il, de disposer de ces ressources et d'avoir aussitôt en échange tout ce dont il a besoin pour vivre, ou de l'argent qui lui permettra de se le procurer, et sur le champ de se munir de toutes choses en abondance? » — « Oui, répliquai-je, à condition de tomber sur des hommes qui préfèrent une
d semblable maison à la sagesse de Nestor, car s'ils étaient capables d'apprécier davantage la sagesse humaine et ce qu'elle produit, le sage aurait un bien plus riche objet d'échange si, en cas de besoin, il voulait disposer de sa sagesse et de ses œuvres. L'utilité de la maison est-elle si grande et si impérieuse, importe-t-il tellement à la vie de

fication du succès ou du « bien agir » au bonheur, devait faire partie, du reste, de la morale populaire : « le bien vers lequel toujours les hommes tendent, dit Aristote, est appelé par tous, par le vulgaire, comme par les savants, du même nom : le bonheur », et il ajoute : τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν (*Eth. Nic.* A, 1095 a, 17-20).

1. Poulytion était un riche Athénien dont la maison était célèbre par sa splendeur. Il fut un des complices d'Alcibiade dans la parodie des mystères (Plutarque, *Alc.* 19, 22). — Nous possédons deux vers de Phérécrate qui font allusion à la richesse et à la magnificence de cette maison (*Comic. graec. frag.* ed. Didot, p. 93). — Sur Poulytion, cf. aussi Andocide I, 12, 14; Isocrate, 16, 6...

ὀρθότατα πράττοιεν καὶ ἐλάχιστα ἐξαμαρτάνοιεν ; —
Συνεδόκει καὶ ταῦτα. — Νῦν ἄρα ἡμῖν φαίνονται οἱ αὐτοὶ
ἄνδρες σοφώτατοί τε καὶ ἄριστα πράττοντες καὶ εὐδαιμο-
νέστατοι καὶ πλουσιώτατοι, εἴπερ ἄρα ἡ σοφία τοῦ πλείστου
ἄξιον κτῆμα φαίνεται. — Ναί.

Ἀλλ', ἔφη ὑπολαβὼν ὁ Ἐρυξίας, ὦ Σώκρατες, τί ἂν
ὄφελος εἴη τῷ ἀνθρώπῳ, εἰ σοφώτερος μὲν εἴη τοῦ
Νέστορος, τὰ δ' ἐπιτήδεια τὰ πρὸς τὴν δίαιταν μὴ b
τυγχάνοι ἔχων, σιτία καὶ ποτὰ καὶ ἱμάτια καὶ εἴ τι ἄλλο
τῶν τοιούτων ἐστί ; τί ἂν ἡ σοφία ὠφελοίη ; ἢ πῶς ἂν
οὗτος πλουσιώτατος εἴη, ὃν γε οὐδὲν κωλύει πτωχεύειν,
μηδενός γ' εὐποροῦντα τῶν ἐπιτηδείων ; — Σφόδρα οὖν
ἐδόκει καὶ οὗτος λέγειν τι. — Ἀλλὰ πότερον, ἦν δ' ἐγώ,
ὁ μὲν τὴν σοφίαν κεκτημένος πάθοι ἂν τοῦτο, εἰ ἐνδεὴς
γένοιτο τούτων· εἰ δέ τις τὴν Πουλυτίωνος οἰκίαν κεκτη- c
μένος εἴη καὶ πλήρης εἴη χρυσίου καὶ ἀργυρίου ἡ οἰκία,
οὐκ ἂν δεηθείη οὐδενός ; — Ἀλλ', ἔφη, τοῦτον μὲν οὐδὲν
κωλύει αὐτίκα νῦν διαθέμενον τὰ κτήματα ἔχειν ἀντ' αὐτῶν
τούτων ὧνπερ καὶ τυγχάνει δεόμενος εἰς τὴν δίαιταν, ἢ
καὶ νόμισμα ἀνθ' ὅτου ταῦτα δυνήσεται πορίζεσθαι, καὶ
ἁπάντων εὐπορεῖν παραχρῆμα. — Εἴ γε τυγχάνοιεν, ἔφην
ἐγώ, οἱ ὄντες ἄνθρωποι δεόμενοι τοιαύτην σφίσιν οἰκίαν
γενέσθαι μᾶλλον ἤπερ τὴν ἐκείνου σοφίαν, ἐπεὶ εἴ γε d
τοιοῦτοι εἴησαν οἷοι τὴν τοῦ ἀνθρώπου σοφίαν περὶ
πλείονος ἡγεῖσθαι καὶ τὰ ἀπὸ ταύτης γιγνόμενα, πολὺ
μᾶλλον οὗτος ἔχοι διατίθεσθαι, εἴπερ τυγχάνοι τι δεόμενος
καὶ βούλοιτο καὶ αὐτὴν καὶ τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ ταύτης
διατίθεσθαι. Ἦ τῆς μὲν οἰκίας ἥ τε χρῆσις πολλὴ τυγχάνει

394 a 4 τε om. L (sed hab. s. l.) || εὐδαιμονέστατοι : εὐδαιμονοῦντες Z || 5 post πλουσιώτατοι add. καὶ εὐδαιμονέστατοι Z || 7 ἐρυξίας Fischer : ἐρασίστρατος ALOVZ om. U 32 || **b** 1 νέστορος : -τωρος O || τὴν om. O (add. s. l.) || 2 τυγχάνοι : -γάνῃ L || 5 γ' εὐποροῦντα : ἀποροῦντα Z || 7 πάθοι ἂν : πάθοι* ἂν L πάθοιεν ἂν O || **d** 1 ἤπερ — 4 μᾶλλον om. Z || 2 τοῦ om. L (hab. s. l.) || 4 ἔχοι : ἔχει LZ || τυγχάνοι : -χάνει ALO || τι* δεόμενος L.

l'homme d'habiter une demeure de cette richesse plutôt qu'une étroite et pauvre maisonnette, et l'utilité de la
e sagesse, au contraire, est-elle si insignifiante, importe-t-il si peu d'être un sage ou un sot en ce qui concerne les problèmes les plus graves ? Est-ce une chose méprisable pour les hommes et qui ne trouve point d'acheteurs, tandis que le cyprès ornant la maison de Poulytion et les marbres pentéliques[1], tant de gens en éprouvent le besoin et veulent les acheter ? S'agit-il d'un habile pilote, d'un médecin compétent ou de tout homme capable d'exercer avec adresse un art de ce genre, il n'est pas un d'entre eux qui ne soit plus estimé que les plus précieux des biens, et quiconque est capable de délibérer avec sagesse sur la meilleure conduite à tenir concernant ses propres affaires et celles des autres, ne
395 a trouverait donc pas acheteur, s'il voulait vendre[2] ? » — Là-dessus, Eryxias me regarda de l'air d'un homme froissé : « Mais alors, toi, Socrate, si tu dois dire la vérité, tu te prétendrais plus riche que Callias le fils d'Hipponicos[3] ? Car, évidemment, tu ne t'avouerais inférieur à lui sur aucune des questions les plus graves, mais tu t'estimes plus sage. Et cependant, tu n'en es pas plus riche ». — « Tu crois peut-être, Eryxias, répondis-je, que nos discours présents sont un
b pur jeu et n'ont aucune vérité, mais que nous faisons comme au jeu de trictrac, où, si l'on enlève une pièce, on peut à tel point dominer l'adversaire qu'il est incapable de riposter. Tu supposes, sans doute, que, dans cette question des richesses, une thèse n'est pas plus vraie que l'autre et qu'il y a certains raisonnements qui ne sont pas plus vrais que faux : en les employant, on vient à bout des contradic-

1. Le marbre qui provenait du mont Pentélique était celui que préféraient les Athéniens. Il était très blanc et dur.

2. Les sophistes avaient déjà proclamé l'identité entre la sagesse ou la vertu et l'habileté dans l'administration de ses propres affaires ou de celles de la cité. C'est précisément cette science délibérative qu'ils se vantaient d'enseigner (*Protagoras*, 318 e ; *Ménon*, 91 a ; *Gorgias*, 520 e). — Aristote affirme de même que l'art de délibérer est l'œuvre du sage, et il montre le rapport qui existe entre cet art et le bonheur (*Eth. Nicom.* Z, 5, 1140 a, 25 ; 7, 1141 b, 8).

3. Callias était renommé par ses richesses considérables. Sa vie de luxe et de prodigalité lui valut les railleries des poètes comiques (Cf. Aristophane, *Ranae*, 428 et suiv. ; *Aves*, 280 et suiv. ; *Eccl.*,

οὖσα καὶ ἀναγκαία, καὶ μεγάλα τῷ ἀνθρώπῳ τὰ διαφέροντα τὰ πρὸς τὸν βίον ἐν τῇ τοιαύτῃ οἰκίᾳ οἰκεῖν μᾶλλον ἢ ἐν σμικρῷ καὶ φαύλῳ οἰκιδίῳ, τῆς δὲ σοφίας ἥ τε χρεία ὀλίγου ἀξία καὶ τὰ διαφέροντα σμικρὰ ἢ σοφῷ ἢ ἀμαθεῖ εἶναι e
περὶ τῶν μεγίστων ; ἢ τούτου μὲν καταφρονεῖν τοὺς ἀνθρώπους καὶ μὴ εἶναι ὠνητάς, τῆς δὲ κυπαρίττου τῆς ἐν τῇ οἰκίᾳ καὶ Πεντελικῶν λίθων πολλοὺς τοὺς δεομένους τε καὶ βουλομένους πρίασθαι ; οὔκουν ἂν εἴ γε σοφὸς εἴη κυβερνήτης οὐδὲ ἰατρὸς σοφὸς τὴν τέχνην, ἢ τιν' ἄλλην τῶν τοιουτοτρόπων τεχνῶν εὖ καὶ καλῶς δύναιτο μεταχειρίζεσθαι, οὐδενὸς ὅτου οὐκ ἂν ἐντιμότερος εἴη τῶν κατὰ τὰς οὐσίας μεγίστων κτημάτων· ὁ δὲ δυνάμενος εὖ βουλεύεσθαι καὶ αὐτὸς αὑτοῦ πέρι καὶ ἑτέρου, ὅπως ἂν ἄριστα πράττοι, οὐκ ἂν ἄρα δύναιτο διατίθεσθαι, εἴπερ βούλοιτό γε τοῦτο πράττειν ; — Ὑπολαβὼν δὲ καὶ ὑπο- 395 a
βλέψας ὁ Ἐρυξίας, ὥσπερ τι ἀδικούμενος, Σὺ γὰρ ἄν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, εἰ δέοι σε τἀληθῆ λέγειν, φαίης ἂν εἶναι Καλλίου τοῦ Ἱππονίκου πλουσιώτερος ; καίτοι οὐκ ἂν ἀμαθέστερός γε ὁμολογήσαις ἂν εἶναι περὶ οὐδενὸς τῶν μεγίστων, ἀλλὰ σοφώτερος· καὶ οὐδὲν μᾶλλον διὰ τοῦτο πλουσιώτερος εἶ. — Ἴσως γάρ, ἦν δ' ἐγώ, σὺ οἴει, ὦ Ἐρυξία, τουτουσὶ μὲν τοὺς λόγους, οὓς νυνὶ διαλεγόμεθα, εἶναι παιδιάν, ἐπεὶ οὐκ ἀληθῶς γε οὕτως ἔχειν, ἀλλ' b
ὥσπερ ἐν τῇ πεττείᾳ εἶναι πεττούς, οὓς εἴ τις φέροιτο, δύναιτ' ἂν τοὺς ἀντιπαίζοντας ποιεῖν ἡττᾶσθαι οὕτως ὥστε μὴ ἔχειν ὅτι πρὸς ταῦτα ἀντιφέρωσιν. Ἴσως οὖν καὶ περὶ τῶν πλουσίων οἴει μὲν οὐδέν τι μᾶλλον οὕτως ἔχειν, λόγους δέ τινας εἶναι τοιούτους οὐδέν τι μᾶλλον ἀληθεῖς ἢ

d 9 οἰκιδίῳ : οἰκι° δίῳ A οἰκειδίῳ O ‖ **e** 1 ἀμαθεῖ : ἀμαθῆ Z ‖ 2 μεγίστων : τοιούτων (i. m. γρ μεγίστων) V ‖ τούτου : τούτων Z ‖ 5 βουλομένους τε καὶ δεομένους V ‖ 7 τεχνῶν om. Z ‖ καλῶς : κακῶς Z ‖ μεταχειρίζεσθαι : -σασθαι Z ‖ **395 a** 3 σε om. V ‖ 5 ὁμολογήσαις : -γήσῃς Z ‖ **b** 1 παιδιάν : παιδείαν OA[2] ‖ γε U 3a τε AOLVZ ‖ 2 ὥσπερ : ὅπερ A[1].

teurs, qui disent, par exemple, que les plus sages sont aussi les
c plus riches, et, ce disant, on soutient le faux contre ceux qui affirment la vérité[1]. A cela, rien peut-être de bien étonnant. C'est comme si deux hommes discutaient à propos des lettres, l'un prétendant que Socrate commence par une S, l'autre, par un A. Il se pourrait que le raisonnement de celui qui dit qu'il commence par un A fût plus fort que le raisonnement de celui qui dit qu'il commence par une S ». — Eryxias jeta ses regards sur les assistants, moitié souriant moitié rougissant, comme s'il avait été absent jusque-là de notre conversation : « Pour moi, Socrate, dit-il, je ne
d pensais pas qu'on dût tenir des discours dont on n'arrivera à persuader aucun de ceux qui les entendent et auxquels on ne peut rien gagner, — quel homme sensé se laisserait, en effet, jamais convaincre que les plus sages sont aussi les plus riches? Mais plutôt, puisqu'il s'agit de richesses, il faudrait discuter comment il est beau ou comment il est honteux de s'enrichir, et voir si le fait même d'être riche est un bien ou un mal ». — « Soit, répondis-je, nous allons
e donc désormais nous tenir sur nos gardes, et tu fais bien de nous avertir. Mais puisque tu introduis la discussion, pourquoi n'essaierais-tu pas toi-même de dire si cela te paraît à toi un bien ou un mal de s'enrichir, étant donné, d'après toi, que nos discours précédents n'ont pas touché ce sujet? » — « Eh bien! pour moi, répondit-il, je crois que c'est un bien de s'enrichir ».

Deuxième thèse. Il voulait encore ajouter quelque chose, mais Critias l'interrompit : « Or ça, dis-moi, Eryxias, tu penses que c'est un bien d'être riche? » — « Certes oui, par Zeus, sinon je serais toqué, et il n'est personne, je suppose, qui n'en convienne ». — « Pourtant, répliqua l'autre, il n'est, je crois, personne non plus que je ne

810). — Platon le représente comme un bienfaiteur des sophistes (*Apologie*, 20 a ; *Protagoras* : c'est dans la maison de Callias que ce déroule la discussion). Voir aussi Xénophon, *Banquet*. — Eschine intitula *Callias* un de ses dialogues où il traitait des dangers de la richesse pour un jeune homme (Cf. *Kallias*, in Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.* 10^2, 1618-1622).

1. La formule οὐδέν τι μᾶλλον a été forgée par les sceptiques, mais les sophistes exprimaient déjà l'idée. — Suivant Diogène-Laërce

ψευδεῖς, οὓς λέγων ἄνθρωπος περιγίγνοιτ' ἂν τῶν ἀντιλε-
γόντων, ὡς οἱ σοφώτατοι καὶ πλουσιώτατοι ἡμῖν εἰσι, καὶ
ταῦτα μέντοι αὐτὰ ψευδῆ λέγων ἀληθῆ λεγόντων. Καὶ c
οὐδὲν μὲν ἴσως θαυμαστόν, ὁμοίως ὥσπερ εἰ δύ' ἀνθρώπω
περὶ γραμμάτων λεγοίτην, ὁ μὲν φάσκων τοῦ Σωκράτους
ἄρχειν σῖγμα, ὁ δ' ἕτερος ἄλφα, οὗτος ἂν εἴη κρείττων ὁ
λόγος ὁ τοῦ λέγοντος ἄλφα ἢ τοῦ φάσκοντος σῖγμα ἄρχειν.
— Περιβλέψας δὲ πρὸς τοὺς παρόντας ὁ Ἐρυξίας, ἅμα
γελῶν τε καὶ ἐρυθριῶν, ὥσπερ οὐ παρὼν τοῖς ἔμπροσθεν
λελεγμένοις, Ἐγὼ μέν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὐ τοιούτους d
ᾤμην δεῖν τοὺς λόγους εἶναι οἷς μήτ' ἂν πεῖσαι δύναιτό
τις μηδένα τῶν παρόντων, μήτ' ἂν ὠφεληθείη μηδὲν
ἀπ' αὐτῶν — τίς γὰρ ἂν ἀνθρώπων ποτὲ πεισθείη νοῦν
ἔχων ὡς οἱ σοφώτατοι ἡμῖν πλουσιώτατοι ; — ἀλλὰ μᾶλλον,
ἐπειδὴ περὶ τοῦ πλουτεῖν, διαλέγεσθαι δεῖν ὁπόθεν καλόν
ἐστι πλουτεῖν καὶ ὁπόθεν αἰσχρόν, καὶ αὐτὸ τὸ πλούσιον
εἶναι ὁποῖόν τί ἐστι, πότερον ἀγαθὸν ἢ κακόν. — Εἶεν,
ἔφην ἐγώ· τοιγαροῦν τὸ λοιπὸν δὴ φυλαξόμεθα· καλῶς δὲ e
καὶ σὺ ποιεῖς παραινῶν. Ἀλλὰ τί οὐκ αὐτός, ἐπείπερ
εἰσηγῇ τὸν λόγον, ἐπεχείρησας εἰπεῖν πότερόν σοι δοκεῖ
ἀγαθὸν εἶναι τὸ πλουτεῖν ἢ κακόν ; ἐπειδήπερ οἵ γ'
ἔμπροσθεν λόγοι οὐ περὶ τούτου δοκοῦσί σοι εἰρῆσθαι. —
Ἐμοὶ μὲν τοίνυν δοκεῖ ἀγαθὸν εἶναι, ἔφη, τὸ πλουτεῖν.

Ἔτι δ' αὐτοῦ τι βουλομένου λέγειν, ὑποκρούσας ὁ Κριτίας, Σὺ γάρ εἰπέ μοι, ὦ Ἐρυξία, ἀγαθὸν ἡγῇ τὸ πλουτεῖν ; — Ἔγωγε νὴ Δία· ἢ γὰρ ἂν μαινοίμην. Καὶ οὐδένα γε οἶμαι εἶναι ὅστις ἂν οὐχ ὁμολογήσειε ταῦτα. — Καὶ μήν, ἔφη ὁ ἕτερος, καὶ ἐγὼ οἶμαι οὐδένα ὅντιν' οὐκ ἂν

c 1 ταῦτα μέντοι αὐτὰ Fischer : ταῦτα μὲν τοιαῦτα A ταῦτα*** O ταῦτα LVZ ‖ 2 ὥσπερ εἰ LV : ὡς περὶ AOZ ‖ 3 λεγοίτην περὶ γραμμάτων Z ‖ 4 ἄρχειν : ἀρχὴν (η supra ει) A² ‖ 5 ἄρχειν Burnet : ἀρχὴν codd. ‖ d 3 τῶν παρόντων μηδένα Z ‖ 4 ἀπ' : ὑπ' L ‖ ἂν om. V ‖ e 2 ἐπείπερ (πε in ras.) V ‖ 4 ἀγαθὸν δοκεῖ Z ‖ ἐπειδήπερ (ειδη in ras.) V ‖ 5 σοι δοκοῦσι V ‖ 6 τοίνυν (υν in ras.) V ‖ 8 ἡγῇ : ἡγεῖ O ‖ 10 εἶναι* O ‖ 11 ἕτερος : ἑταῖρος Boeckh.

396 a fasse convenir avec moi que, pour certaines gens, c'est un mal d'être riche. Or, si c'était un bien, cela ne pourrait paraître un mal pour quelques-uns d'entre nous ». — Je leur dis alors : « Si vous vous trouviez en désaccord sur la question de savoir lequel de vous deux avance les propositions les plus exactes sur l'équitation, comment on monte le mieux à cheval, et s'il arrivait que je fusse moi-même un homme compétent dans la matière, je m'efforcerais de terminer votre différend, — j'aurais honte, moi présent, de ne pas faire tout mon possible pour empêcher vos dissentiments.
b Ainsi de tout autre sujet de désaccord, car forcément, si vous ne finissez par vous entendre, vous vous séparerez plus ennemis qu'amis. Or maintenant, puisque vous voilà divisés à propos d'une chose dont il faut faire usage durant toute la vie et pour laquelle il importe tant de savoir le cas qu'il en faut faire, si elle est utile ou non, — et cette chose n'est pas de celles qui passent parmi les Grecs pour insignifiante, mais pour très sérieuse : les parents, dès que leurs fils leur
c paraissent en âge de raisonner, les engagent d'abord à rechercher les moyens de faire fortune [1], car si tu as quelque chose, on t'estime; autrement, non [2], — puisque donc, on se préoccupe si fort de cette affaire, et que vous, d'accord sur tout le reste, vous différez d'avis en matière si grave; puisque, de plus, votre désaccord ne porte pas sur le fait de savoir si la richesse est noire ou blanche, légère ou lourde, mais si elle est un bien ou un mal, et que rien ne peut mettre l'inimitié
d entre vous comme ce dissentiment sur les biens et les maux, alors que les liens du sang et de l'amitié vous unissent si étroitement, — moi, autant que c'est en mon pouvoir, je ne

(IX, 51), Protagoras affirma le premier que, sur tout sujet, on pouvait composer deux discours contraires : καὶ πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις. — Cf. aussi la méthode des ἀντιλογικοί décrite dans *Phédon*, 90 b, c.

1. Cf. dans *Clitophon* (407 b) la parodie de l'exhortation socratique aux parents qui n'ont d'autre souci que d'amasser des richesses et de les transmettre à leurs enfants.

2. Cet aphorisme est en quelque sorte passé en proverbe chez les Grecs. « L'argent, c'est là tout l'homme, disait Alcée, et nul pauvre n'est estimé » (fr. 49). Voir dans le même sens, Bacchylide, IX, 49. Bion prétendait qu'il en est des riches comme des bourses de peu de prix. Celles-ci valent par leur contenu. De même les hommes,

ποιῆσαι ὁμολογεῖν ἐμοὶ ἐνίοις ἀνθρώποις κακὸν εἶναι τὸ 396 a
πλουτεῖν. Οὐκ ἂν οὖν, εἴπερ ἀγαθὸν ἦν, κακὸν ἡμῶν
ἐνίοις ἐφαίνετο. — Εἶπον οὖν αὐτοῖν ὅτι Ἐγώ τοι ὑμᾶς.
εἰ μὲν ἐτυγχάνετε περὶ τούτου διαφερόμενοι, ὁπότερος
ὑμῶν ἀληθέστερα λέγει περὶ ἱππασίας, ὅπως ἂν τις ἄριστα
ἱππεύοι, εἰ μὲν αὐτὸς ἐτύγχανον ἱππικὸς ὤν, αὐτὸς ἂν
ὑμᾶς ἐπειρώμην παύειν τῆς διαφορᾶς — ᾐσχυνόμην γὰρ
ἂν εἰ παρὼν μὴ καθ᾽ ὅσον οἷός τ᾽ ἦν ἐκώλυον διαφερο-
μένους — ἢ εἰ περὶ ἑτέρου οὑτινοσοῦν διαφερόμενοι
μηδέν τι μᾶλλον ἐμέλλετε, εἰ μὴ ὁμολογοῖτε τουτί, μᾶλλον b
ἐχθρὼ ἀντὶ φίλων ἀπαλλαγῆναι· νῦν δέ, ἐπειδὴ τετυχήκατε
περὶ τοιούτου πράγματος διαφερομένω, ᾧ ἀνάγκη προσχρῆ-
σθαι παρ᾽ ὅλον τὸν βίον, καὶ μεγάλως διαφέρει πότερον
ἐπιμελητέον ἐστὶ τούτου ὡς ὠφελίμου ὄντος ἢ οὔ, καὶ
ταῦτα οὐ τῶν φαύλων ἀλλὰ τῶν μεγίστων δοκούντων εἶναι
τοῖς Ἕλλησιν — οἱ γοῦν πατέρες τουτὶ πρῶτον τοῖς
σφετέροις ὑέσι παραινοῦσιν, ἐπειδὰν εἰς τὴν ἡλικίαν
τάχιστα ἀφίκωνται τοῦ ἤδη φρονεῖν, ὡς δοκοῦσι, σκοπεῖν c
ὁπόθεν πλούσιοι ἔσονται, ὡς, ἂν μέν τι ἔχῃς, ἄξιός του
εἶ, ἐὰν δὲ μή, οὐδενός — εἰ οὖν σπουδάζεται μὲν οὑτωσὶ
σφόδρα, ὑμεῖς δὲ τἆλλα συμφερομένω, περὶ τούτου οὑτωσὶ
μεγάλου πράγματος διαφέρεσθε, ἔτι δ᾽ αὖ πρὸς τούτοις
περὶ τοῦ πλουτεῖν διαφέρεσθε οὐχ ὁπότερον μέλαν ἢ
λευκὸν οὐδὲ ὁπότερον κοῦφον ἢ βαρύ, ἀλλ᾽ ὁπότερον κακὸν
ἢ ἀγαθόν, ὡς ἂν μάλιστα καὶ εἰς ἔχθραν καταστῆναι, εἰ
τῶν κακῶν τε καὶ ἀγαθῶν πέρι διαφέρεσθε, καὶ ταῦτα d
μέντοι τὰ μάλιστα φίλω τε ὄντε καὶ συγγενεῖ — ἐγὼ οὖν,
ὅσον ἂν ἐπ᾽ ἐμοὶ ᾖ, οὐ περιόψομαι ὑμᾶς αὐτοὺς αὐτοῖς

396 a 5 ἂν om. V || 8 οἷός τ᾽ ἦν : οἷός τ᾽ ἦ O (i. m. οἷός τ᾽ εἰμί) || 9 οὑτινοσοῦν : τινοσοῦν (οὗ in ras.) A ὡς i. m. A² τινὸς οὖν LOZ || **b** 1 ὁμολογοῖτε O || τουτί (του i. m.) A² || 2 ἐχθρώ : ἐχθρῶν Z || 4 μεγάλως Z et ως i. m. A² : μεγάλα ALOV || **c** 3 σπουδάζεται Z : -δάζετε ALOV || **d** 2 συγγενεῖ Burnet : συγγενεῖς (sic) L et (ει s. l. et i. m. συγγενεῖ) A συγγενεῖς OVZ.

souffrirais pas de vous voir en désaccord l'un contre l'autre, mais, si j'en étais capable, je vous dirais ce qui en est et ferais cesser ainsi ce désaccord. Présentement, puisque je m'en trouve incapable et que, d'autre part, chacun de vous
e deux se croit de taille à forcer l'assentiment de l'autre, je suis prêt à vous aider autant que je le puis, à convenir entre vous de la vérité sur ce point. A toi donc, Critias, ajoutai-je, de nous amener à ton avis, comme tu as entrepris de le faire ». — « Mais, répondit-il, ainsi que j'avais commencé, je demanderais volontiers à Eryxias s'il pense qu'il y a des hommes justes et injustes ». — « Oui, par Zeus, dit celui-ci, absolument ». — « Mais quoi, commettre une injustice, est-ce un mal, selon toi, ou un bien? » — « Un mal, évidemment ». — « Te semble-t-il qu'un homme entretenant, au moyen d'argent, une liaison adultère avec les femmes de ses voisins, commette une injustice, oui ou non? Et cela, malgré les défenses de la cité et des lois? » — « Pour moi, je crois qu'il commet une injustice ». — « Donc, poursuivit-il, s'il est riche et peut dépenser de l'argent, le premier homme injuste venu et quiconque voudra, pourra se rendre
397 a coupable. Si, au contraire, il n'est pas riche et n'a pas de quoi dépenser, il ne pourra faire ce qu'il veut et, par conséquent, ne saurait se rendre coupable. C'est pourquoi, il est plus avantageux à l'homme de ne pas être riche, puisque ainsi, il fait moins ce qu'il veut[1], — et il veut ce qui est mauvais. Mais encore, diras-tu que la maladie est un mal ou un bien? » — « Un mal certes ». — « Eh quoi! Ne crois-tu pas qu'il y ait des gens intempérants? » — « Je le crois ».
b — « Or, s'il valait mieux pour cet homme, eu égard à sa

malgré leur médiocrité, sont estimés à la mesure de leur fortune (Stob., *Flor.* 91. 32). — Plutarque exprime la même idée et traduit ainsi l'enseignement des avares à leurs héritiers : ταῦτα γάρ ἐστιν ἃ παραινοῦσι καὶ διδάσκουσι· κέρδαινε καὶ φείδου, καὶ τοσοῦτον νόμιζε σεαυτὸν ἄξιον εἶναι ὅσον ἂν ἔχῃς (*De Cup. div.* 526 c).

1. Cf. *Euthyd.*, 281 b : « Par Zeus, y a-t-il quelque utilité à posséder les autres biens, sans la prudence et la sagesse ? L'homme qui possède beaucoup et entreprend beaucoup de choses, mais n'a pas d'esprit, gagnera-t-il plus que celui qui possède peu et agit peu, mais qui a de l'esprit? Considère ceci : n'est-il pas vrai qu'agissant peu, il se tromperait moins ; se trompant moins, il n'agirait pas aussi mal, et n'agissant pas aussi mal, il serait moins malheureux : οὐκ

διαφερομένους· ἀλλ᾽ εἰ μὲν αὐτὸς οἷός τ᾽ ἦ, φράσας ἂν ὑμῖν ὅπως ἔχει, ἔπαυσα τῆς διαφορᾶς· νυνὶ δ᾽ ἐπειδὴ αὐτὸς μὲν οὐ τυγχάνω οἷός τ᾽ ὤν, ὑμῶν δ᾽ ἑκάτερος οἴεται
οἷός τ᾽ εἶναι ὁμολογεῖν ποιῆσαι τὸν ἕτερον, ἕτοιμός εἰμι e
συλλαμβάνειν καθ᾽ ὅσον ἂν δύνωμαι, ἵνα διομολογηθῇ ὑμῖν ὅπως ἔχει τοῦτο. Σὺ οὖν, ἔφην, ὦ Κριτία, ἐπιχείρει ποιῆσαι ἡμᾶς ὁμολογεῖν, ὥσπερ ὑπεδέξω. — Ἀλλ᾽, ἔφη, ἐγὼ μέν, ὥσπερ ἠρξάμην, Ἐρυξίαν τοῦτον ἡδέως ἐροίμην ἂν εἰ δοκοῦσιν αὐτῷ εἶναι ἄνθρωποι ἄδικοι καὶ δίκαιοι. — Νὴ Δία, ἔφη ἐκεῖνος, καὶ σφόδρα μέντοι. — Τί δέ ; τὸ ἀδικεῖν πότερον κακόν σοι δοκεῖ εἶναι ἢ ἀγαθόν ; — Κακὸν ἔμοιγε. — Δοκεῖ δ᾽ ἄν σοι ἄνθρωπος, εἰ μοιχεύοι τὰς τῶν πέλας γυναῖκας ἐπ᾽ ἀργυρίῳ, ἀδικεῖν ἂν ἢ οὔ ; καὶ ταῦτα μέντοι καὶ τῆς πόλεως καὶ τῶν νόμων κωλυόντων ; — Ἀδικεῖν ἂν ἔμοιγε δοκεῖ. — Οὐκοῦν, ἔφη, εἰ μὲν πλούσιος τυγχάνοι ὢν καὶ ἀργύριον δυνατὸς ἀναλῶσαι ὁ ἄδικός τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βουλόμενος, ἐξαμαρτάνοι ἄν· εἰ
δέ γε μὴ ὑπάρχοι πλουσίῳ εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ, οὐκ ἔχων 397 a
ὁπόθεν ἀναλίσκοι, οὐδ᾽ ἂν διαπράττεσθαι δύναιτο ἃ βούλεται, ὥστ᾽ οὐκ ἂν οὐδὲ ἐξαμαρτάνοι. Διὸ καὶ λυσιτελοῖ ἂν τῷ ἀνθρώπῳ μᾶλλον μὴ εἶναι πλουσίῳ, εἴπερ ἧττον διαπράξεται ἃ βούλεται, βούλεται δὲ μοχθηρά. Καὶ πάλιν αὖ τὸ νοσεῖν πότερον ἂν φαίης κακὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι ; — Κακὸν ἔγωγε. — Τί δέ ; δοκοῦσί τινές σοι ἀκρατεῖς
εἶναι ἄνθρωποι ; — Ἔμοιγε. — Οὐκοῦν εἰ βέλτιον εἴη b
πρὸς ὑγίειαν τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ ἀπέχεσθαι σίτων καὶ

d 4 ἦ L : ἦν VZA² ἦι A¹O. || 5 ἔχει V : ἔχῃ OZ et in ras. A (et mox e 3) || **e** 4 ἡμᾶς : ὑμᾶς Z || 5 ἐγώ — 397 b 7 βούλοιτο hab. Stob. V, 751 || 6 δίκαιοι καὶ ἄδικοι V || 7 δέ A¹Z : δαί LOV et fecit A² || 8 δοκεῖ : δοκοῖ V || 11 κωλυόντων ; — ἀδικεῖν ἄν : κωλυόντων ἀδικεῖν Stob. || 12 μὲν om. Stob. || 13 ὢν τυγχάνοι Stob. || post δυνατός add. ὢν Stob. || **397 a** 1 ὑπάρχοι : -χει Z || πλουσίῳ : πλούσιος V¹ || 4 μὴ om. O¹ (hab. s. l.) || 5 μοχθηρά : καὶ μοχθηρά Stob. || 7 δέ A¹Z Stob. : δαί LOV et fecit A² || **b** 2 ἀπέχεσθαι om. Stob.

santé, s'abstenir des mets, des boissons et des autres prétendus plaisirs, et s'il n'en avait pas le courage à cause de son intempérance, ne serait-il pas préférable pour lui de ne pas avoir de quoi se les procurer, plutôt que de posséder en abondance ces commodités de la vie? De cette sorte, il serait dans l'impossibilité de commettre des fautes, même s'il en avait le plus vif désir ».

Intermède.

c Critias parut avoir bien parlé, — et si bien, que, n'eût été une certaine pudeur qui le retenait devant l'assistance, Eryxias n'aurait pu s'empêcher de se lever pour aller le battre, tant il croyait avoir perdu à s'apercevoir clairement de la fausseté de son opinion sur la richesse. Mais moi, voyant l'attitude d'Eryxias et craignant qu'on en vînt aux injures et aux altercations, je pris la parole : « Ce raisonnement, naguère, au Lycée, un homme sage, Prodicos de Céos le soutenait[1], mais les
d assistants jugeaient qu'il disait des bêtises, si bien qu'il n'arrivait à persuader personne que telle était la vérité. Alors, un tout petit jeune homme s'avança. Il babillait agréablement et, s'asseyant, se mit à rire, à se moquer, à tourmenter Prodicos pour qu'il rendît raison de ses paroles. Je vous assure qu'il eut beaucoup plus de succès auprès des auditeurs que Prodicos ». — « Pourrais-tu nous rapporter la discussion? » demanda Erasistratos. — « Tout à fait,
e pourvu que je m'en souvienne. Voici je crois bien à peu près comment cela se passa.

Le jeune homme demandait à Prodicos en quoi, d'après lui, la richesse était un mal, en quoi elle était un bien. Celui-ci répondit comme tu viens de le faire : « Elle est un bien pour les gens honnêtes, pour ceux qui savent l'usage

ἐλάττω πράττων ἐλάττω ἂν ἐξαμαρτάνοι, ἐλάττω δὲ ἁμαρτάνων ἧττον ἂν κακῶς πράττοι, ἧττον δὲ κακῶς πράττων ἄθλιος ἧττον ἂν εἴη; — Or, lequel agira moins, le riche ou le pauvre? — Le pauvre, dit-il... ».

1. Il est peu probable que cette discussion ait un fondement historique. Le thème que l'auteur du dialogue prête à Prodicos était un lieu commun traité dans les écoles au ve et au ive siècle. Outre les développements analogues d'*Euthydème* (279 et suiv.) qui ont, sans doute, servi de modèle, voir Démocrite (Diels, *Die Fragm. der Vorsok.* II, 55 B, 172 et 173) et les δισσοὶ λόγοι (Diels, II, 83, 1).

ποτῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἡδέων δοκούντων εἶναι, ὁ δὲ μὴ
οἷός τ' εἴη δι' ἀκράτειαν, βέλτιον ἂν εἴη τούτῳ τῷ
ἀνθρώπῳ μὴ ὑπάρχειν ὁπόθεν ἐκπορίεῖται ταῦτα, μᾶλλον
ἢ πολλὴν περιουσίαν εἶναι τῶν ἐπιτηδείων; οὕτω γὰρ ἂν
αὐτῷ οὐκ ἐξουσία εἴη ἐξαμαρτάνειν, οὐδ' εἰ σφόδρα βού-
λοιτο.

Ἐδόκει οὖν εὖ καὶ καλῶς διειλέχθαι ὁ Κριτίας οὕτως,
ὥστ' εἰ μὴ ᾐσχύνετο τοὺς παρόντας ὁ Ἐρυξίας, οὐδὲν c
αὐτὸν ἐκώλυεν ἀναστάντα τύπτειν τὸν Κριτίαν· οὕτως
ᾤετο μεγάλου τινὸς ἐστερῆσθαι, ἐπεὶ αὐτῷ φανερὸν ἐγένετο
ὅτι οὐκ ὀρθῶς τὸ πρότερον ἐδόξαζε περὶ τοῦ πλουτεῖν.
Καταμαθὼν δ' ἐγὼ οὕτως ἔχοντα τὸν Ἐρυξίαν, καὶ εὐλα-
βούμενος μὴ πορρωτέρω τις λοιδορία καὶ ἐναντίωσις
γένοιτο, Τουτονὶ μὲν τὸν λόγον, ἔφην ἐγώ, πρῴην ἐν
Λυκείῳ ἀνὴρ σοφὸς λέγων Πρόδικος ὁ Κεῖος ἐδόκει τοῖς
παροῦσι φλυαρεῖν οὕτως, ὥστε μηδένα δύνασθαι πεῖσαι d
τῶν παρόντων ὡς ἀληθῆ λέγει. Καὶ δῆτα καὶ μειράκιόν τι
σφόδρα νέον προσελθὸν καὶ στωμύλον, προσκαθιζόμενον,
κατεγέλα τε καὶ ἐχλεύαζε καὶ ἔσειεν αὐτόν, βουλόμενον
λόγον λαμβάνειν ὧν ἔλεγε· καὶ μέντοι καὶ πολὺ μᾶλλον
εὐδοκίμησε παρὰ τοῖς ἀκροωμένοις ἤπερ ὁ Πρόδικος.
— Ἆρ' οὖν, ἔφη ὁ Ἐρασίστρατος, ἔχοις ἂν ἡμῖν ἀπαγγεῖλαι
τὸν λόγον; — Πάνυ μὲν οὖν, ἐὰν ἄρα ἀναμνησθῶ. Ὡδὶ e
γάρ πως, ὡς ἐγᾦμαι, εἶχεν.

Ἠρώτα γὰρ αὐτὸν τὸ μειράκιον πῶς οἴεται κακὸν εἶναι
τὸ πλουτεῖν, καὶ ὅπως ἀγαθόν. Ὁ δ' ὑπολαβών, ὥσπερ καὶ
σὺ νυνδή, ἔφη, Τοῖς μὲν καλοῖς κἀγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων
ἀγαθόν, καὶ τοῖς ἐπισταμένοις ὅπου δεῖ χρῆσθαι τοῖς

b 3 alterum τῶν om. LOVZ. ‖ 5 post ὁπόθεν add. ἂν Stob. ‖ 7 ἐξαμαρτάνειν : διαμαρτάνειν Z Stob. ‖ c 3 αὐτῷ : αὐτὸ Z ‖ 7 ἐγώ om. OVZ ‖ 8 λυκείῳ A (sed ει ref.) Z : λυκίου OV ‖ κεῖος edd. : κῖος codd. ‖ d 2 alterum καὶ om. L ‖ μειράκιόν VZ : *μειράκιόν O τὸ μειράκιον A ‖ 3 προσελθόν (ὸν in ras.) V ‖ 7 ἔχοις : ἔχεις LZ ‖ ἀπαγγεῖλαι : -γγῆλαι Z ‖ e 1 ἄρα : ἄρα γε L.

qu'il faut faire des richesses, oui, pour eux, elle est un bien, mais, pour les méchants, pour ceux qui ne savent pas, elle est un mal. Il en est ainsi de toutes choses, ajouta-t-il : tant valent ceux qui s'en servent, tant nécessairement valent pour eux les choses. Et le vers d'Archiloque me paraît bien juste :

Aux sages, les choses sont ce qu'ils les font[1].

398 a Par conséquent, dit le jeune homme, si on me rend sage de cette sagesse qu'ont les gens de bien, on devra forcément rendre bonnes pour moi toutes choses, sans se préoccuper d'elles le moins du monde, mais par le simple fait d'avoir changé mon ignorance en sagesse. Ainsi, fait-on de moi présentement un grammairien? on me rendra nécessairement toutes choses grammaticales; si c'est musicien, elles deviendront musicales, et de même, quand on fait de moi un
b homme de bien, on rendra également toutes choses bonnes pour moi ». Prodicos n'admit pas le dernier exemple, mais il convint des premiers[2]. « Te semble-t-il, demanda le jeune homme, que c'est une œuvre d'homme d'accomplir de bonnes actions, comme de bâtir une maison? ou, nécessairement, telles ont été les actions dès le début, bonnes ou mauvaises, telles doivent-elles rester jusqu'à la fin? » — Prodicos me parut soupçonner où tendait très habilement le discours. Pour ne pas avoir l'air d'être confondu devant tout le monde par un jeune homme, — car subir seul cette défaite lui était indifférent —, il répondit que c'était une œuvre d'homme. — « Et crois-tu, reprit le jeune homme, que la vertu puisse être enseignée ou qu'elle soit innée? » — « Je crois qu'on peut l'enseigner ». — « Dès lors, tu regarderais comme un sot celui qui s'imaginerait, en priant les dieux, devenir gram-

1. Archiloque de Paros est un poète iambique qui vécut dans la première moitié du VII[e] siècle. Voici le passage d'où est extrait le vers cité par l'auteur du dialogue :

Τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαῦκε, Λεπτίνεω πάι,
γίγνεται θνητοῖσ', ὁκοίην Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγῃ
καὶ φρονεῦσι τοῖ' ὁκοίοισ' ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν.

(*Antholog. Lyrica*, Hiller, Teubner, fg. 66, 67).

2. Prodicos admet que les objets constituant la matière de la science grammaticale ou de la science musicale ne sont objets de science que pour les musiciens ou pour les grammairiens, mais il refuse d'étendre cette concession au bien ou au mal moral, car ce

χρήμασι, τούτοις μὲν ἀγαθόν, τοῖς δὲ μοχθηροῖς καὶ ἀνεπιστήμοσι κακόν. Ἔχει δ', ἔφη, καὶ τἆλλα πράγματα οὕτω πάντα· ὁποῖοι γὰρ ἄν τινες ὦσιν οἱ χρώμενοι, τοιαῦτα καὶ τὰ πράγματα αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι. Καλῶς δ', ἔφη, δοκεῖ μοι καὶ τὸ τοῦ Ἀρχιλόχου πεποιῆσθαι —

·καὶ φρονεῦσι τοῖ' ὁκοίοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν.

Νῦν ἄρ', ἔφη τὸ μειράκιον, εἴ τις ἐμὲ σοφὸν ποιοῖ ταύτην 398 a
τὴν σοφίαν ἣν οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες σοφοί εἰσιν, ἅμα ἀνάγκη
καὶ τὰ ἄλλα πράγματ' αὐτὸν ἀγαθὰ ἐμοὶ ποιεῖν, πρὸς μὲν
αὐτὰ ἐκεῖνα μηδὲν πραγματευσάμενον, ὅτι δέ με ἀντ'
ἀμαθοῦς σοφὸν πεποίηκεν ἄρα· ὥσπερ εἴ τις ἐμὲ νυνὶ
γραμματικὸν ποιήσειεν, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ τἆλλα πράγματα
γραμματικὰ ἐμοὶ ποιεῖν, καὶ εἰ μουσικόν, μουσικά, ὥσπερ
ὅταν ἀγαθὸν ἐμὲ ποιήσῃ, ἅμα ἀγαθὰ καὶ τὰ πράγματα b
πεποιηκέναι μοι. — Οὐ μέντοι ταῦτά γε συνέφη ὁ Πρόδικος ἀλλ' ἐκεῖνα μὲν ὡμολόγει. — Πότερον δέ σοι δοκεῖ, ἔφη, ὥσπερ οἰκίαν ποιεῖν ἀνθρώπου ἔργον εἶναι, οὕτω καὶ πράγματα ἀγαθὰ ποιεῖν ; ἢ ἀνάγκη, ὁποῖ' ἄττ' ἂν τὴν ἀρχὴν γένωνται, εἴτε κακὰ εἴτε ἀγαθά, τοιαῦτα διατελεῖν ὄντα αὐτά ; — Ὑποπτεύσας δέ μοι δοκεῖ ὁ Πρόδικος ᾗ ἔμελλεν ὁ λόγος χωρήσεσθαι αὐτῶν, σφόδρα πανούργως, ἵνα
μὴ πάντων ⟨τῶν⟩ παρόντων ἐναντίον φαίνοιτο ἐξελεγχό- c
μενος ὑπὸ τοῦ μειρακίου — μόνῳ μὲν γὰρ αὐτῷ τοῦτο παθεῖν οὐδὲν ᾤετο διαφέρειν — ἔφη ἀνθρώπου ἔργον εἶναι. — Πότερον δέ σοι, ἔφη, δοκεῖ εἶναι διδακτὸν ἡ ἀρετὴ ἢ ἔμφυτον ; — Διδακτόν, ἔφη, ἔμοιγε. — Οὐκοῦν, ἔφη, ἂν δοκεῖ σοι ἠλίθιος εἶναι εἴ τις οἴοιτο τοῖς θεοῖς

e 8 κακόν : πονηρόν Z (κακόν s. l.) || τἆλλα : τὰ ἄλλα LOZ || 10 δ' ἔφη δοκεῖ μοι : δέ μοι δοκεῖ V || 12 τοῖ' odd. : τοῖα codd. || ἔργμασιν Estienne : ἐρύμασιν codd. || 398 a 1 νῦν : νῦν οὖν L || τό : καὶ τό V || 5 ἄρα· ὥσπερ Fischer : ἆρα ὥσπερ A et (ἆρα in ras.) O ὥσπερ LVZ || νυνὶ γραμματικόν ἐμὲ Z || b 1 ποιήσῃ : ποιήσει Z || c 1 τῶν add. Fischer || 2 μὲν om. Z (hab. s. l.) || τοῦτο : τούτῳ Z || 3 ᾤετο om. Z || εἶναι ἔργον V || 6 δοκεῖ Z : δοκῇ ALOV.

mairien ou musicien ou acquérir quelque autre science, alors qu'on ne peut s'en rendre maître sans l'apprendre d'un
d autre ou sans la découvrir par soi-même[1] ? » — Il convint aussi de cela. — « Par conséquent, dit le jeune homme, toi, Prodicos, quand tu demandes aux dieux le bonheur et les biens, tu ne leur demandes rien de plus que de te rendre honnête et bon, puisque tout est bon pour les gens honnêtes et bons, tout est mauvais pour les méchants. Et s'il est vrai que la vertu peut s'enseigner, tu m'as l'air de leur demander simplement qu'ils t'enseignent ce que tu ne sais pas ». — Alors, moi,
e je dis à Prodicos que ce n'était pas, à mon avis, une petite affaire, s'il lui arrivait de se tromper sur ce point et de croire que tout ce que nous demandons aux dieux, nous l'obtenons aussitôt. « Si toutes les fois que tu te rends à la ville, tu pries avec ferveur, demandant aux dieux de t'accorder les biens, tu ne sais pas pourtant s'ils peuvent te donner ce que tu leur demandes ; c'est comme si tu allais frapper à la porte d'un grammairien et le suppliais de t'accorder la science grammaticale, sans rien faire de plus, espérant la recevoir sur le champ et pouvoir accomplir l'œuvre du grammairien[2] ».

Tandis que je parlais, Prodicos se préparait à faire une charge contre le jeune homme, pour se défendre et démontrer les
399 a mêmes choses que toi, tout à l'heure. Il se fâchait de paraître invoquer les dieux en vain. Mais le gymnasiarque survint et le pria de quitter le gymnase, car il débitait des discours qui ne convenaient pas pour les jeunes gens, et du moment qu'ils ne convenaient pas, il est évident qu'ils étaient mauvais.

Je t'ai raconté cette scène pour que tu voies quels sont les sentiments des hommes à l'égard de la philosophie[3]. Quand c'était Prodicos qui tenait ce discours, il paraissait aux audi-

serait, en fait, reconnaître qu'il n'existe en réalité, et indépendamment du sujet, ni biens, ni maux.

1. Cf. *Alcibiade* I, 106 d, 8, *Sisyphe*, 389 e, 14 et dans ce dernier dialogue, la note 2 de la p. 71.

2. Sur les difficultés de la prière et les dangers des demandes faites aux dieux, sans réflexion, cf. *Alcibiade* II. Socrate insiste sur ce fait que la prière suppose avant tout la droiture d'âme et la justice, et qu'il ne suffit pas de demander pour obtenir, quelles que soient, du reste, les dispositions intérieures.

3. Le terme φιλοσοφία est ici synonyme de sophistique ou de

εὐχόμενος γραμματικὸς ἂν γενέσθαι ἢ μουσικός, ἢ ἑτέραν
τινὰ ἐπιστήμην λαβεῖν ἣν ἀνάγκη μαθόντα παρ' ἑτέρου ἢ
αὐτὸν ἐξευρόντα κτήσασθαι; — Συνέφη καὶ ταῦτα. — d
Οὐκοῦν, ἔφη τὸ μειράκιον, σύ, ὦ Πρόδικε, ὅταν εὔχῃ τοῖς
θεοῖς εὖ πράττειν καὶ ἀγαθά σοι εἶναι, τότε οὐδὲν ἕτερον
εὔχῃ ἢ καλὸς κἀγαθὸς γενέσθαι, εἴπερ γε τοῖς μὲν καλοῖς
κἀγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ πράγματα τυγχάνει ἀγαθὰ
ὄντα, τοῖς δὲ φαύλοις μοχθηρά. Εἴπερ οὖν τυγχάνει ἡ ἀρετὴ
διδακτὸς οὖσα, οὐδὲν ἕτερον φαίνοιο ἂν εὐχόμενος ἢ
διδαχθῆναι ἃ οὐκ ἐπίστασαι. — Εἶπον οὖν ἐγὼ πρὸς τὸν
Πρόδικον ὅτι μοι δοκεῖ οὐχὶ φαῦλον πρᾶγμα πεπονθέναι, e
εἰ τυγχάνει τούτου διημαρτηκώς, εἰ οἴεται ἡμῖν παρὰ τῶν
θεῶν ἃ εὐχόμεθα γενέσθαι ἂν καὶ ἅμα· εἰ καὶ σὺ ἑκάστοτε
σπουδῇ βαδίζων εἰς πόλιν προσευχόμενος, αἰτεῖς παρὰ
τῶν θεῶν δοῦναί σοι ἀγαθά, οὐ μέντοι οἶσθα εἰ οἷοί τέ σοι
ἐκεῖνοι ταῦτα δοῦναι ἃ σὺ τυγχάνεις αἰτούμενος, ὥσπερ
ἂν εἰ πρὸς τὰς τοῦ γραμματιστοῦ φοιτῶν θύρας ἀντιβο-
λοίης σοι δοῦναι γραμματικὴν ἐπιστήμην μηδὲν ἄλλο
πραγματευσαμένῳ, ἀλλὰ ἥντινα λαβὼν παραχρῆμα καὶ
δυνήσῃ πράττειν τὰ τοῦ γραμματιστοῦ ἔργα.

Ταῦτα ἐμοῦ λέγοντος ὁ Πρόδικος ἀντανήγετο πρὸς τὸ
μειράκιον, ὡς ἀμυνούμενος καὶ ἐπιδείξων ταῦτα ἅπερ
σὺ νυνδή, ἀγανακτῶν εἰ φαίνοιτο μάτην τοῖς θεοῖς εὐχό- 399 a
μενος. Εἶτα προσελθὼν ὁ γυμνασίαρχος ἀπαλλάττεσθαι
αὐτὸν ἐκ τοῦ γυμνασίου ἐκέλευεν ὡς οὐκ ἐπιτήδεια τοῖς
νέοις διαλεγόμενον, εἰ δὲ μὴ ἐπιτήδεια, δῆλον ὅτι
μοχθηρά.

Τούτου δή σοι ἕνεκα ταῦτα διῆλθον, ἵνα θεάσαιο ὡς
ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν φιλοσοφίαν. Εἰ μέν γε Πρό-

c 7 ἂν εὐχόμενος γραμματικὸς Z || 8 ἣν edd. : ἢ codd. || d 4 εὔχῃ : εὔχει V || γε L et i. m. A²: ἐγὼ A ἔγωγε eras (ut uid.) O om. VZ || μὲν om. Z || e 1 οὐχὶ om. O (habet s. l.) || 2 τυγχάνει : -χάνοι V || 4 αἰτεῖς : -τοῖς Z || 7 γραμματιστοῦ : -τικοῦ V || 10 δυνήσῃ : -νήσει OV || 12 ἀμυνούμενος L : -νόμενος AOVZ || 399 a 3 ἐκέλευεν : -λευσεν Z.

b teurs délirer à tel point qu'on le chassait du gymnase, et toi, au contraire, tu sembles à l'instant avoir si bien parlé que non seulement tes auditeurs ont été convaincus, mais même ton contradicteur a été forcé de se ranger à ton avis. Il est clair que c'est comme au tribunal : s'il arrive que deux hommes apportent le même témoignage, l'un des deux passant pour honnête et l'autre pour méchant, le témoignage du méchant, loin de convaincre les juges, les inclinerait plutôt vers l'opinion contraire, mais l'affirmation de l'honnête homme donnera aux mêmes choses une grande
c apparence de vérité. Tes auditeurs et ceux de Prodicos ont peut-être éprouvé des sentiments analogues. En celui-ci, on a vu un sophiste et un bavard ; en toi, un homme politique et de grand mérite. De plus, ils s'imaginent que ce n'est pas au discours qu'il faut regarder, mais aux discoureurs et voir quelle sorte de gens ils sont ». — « En vérité, Socrate, dit Erasistratos, tu as beau parler en plaisantant, Critias me paraît bien dire quelque chose ». — « Mais, par Zeus,
d répondis-je, je ne plaisante pas le moins du monde. Pourquoi donc, puisque vous dissertez si bellement, ne pas terminer la discussion ? Il vous reste encore, je crois, un point à examiner, après vous être mis d'accord sur ce fait que la richesse est un bien pour les uns, un mal pour les autres. Il vous reste à chercher, en effet, ce que c'est précisément que d'être riche. Car, si vous ne savez d'abord cela, vous ne
e pourrez jamais convenir entre vous si c'est un bien ou un mal[1]. Je suis prêt de mon côté, autant que j'en suis capable, à chercher avec vous.

Troisième thèse. « Qu'il nous dise, celui qui affirme que la richesse est un bien, ce qu'elle est en réalité ». — « Mais Socrate, moi, je ne dis rien de plus que

rhétorique. Isocrate l'emploie parfois dans ce sens, mais ce n'est nullement la signification platonicienne.

1. Telle est la méthode que la tradition attribue à Socrate. On en trouve de nombreux exemples dans les dialogues de Platon : avant de déterminer quelles sont les qualités qui conviennent à un objet, il faut d'abord définir cet objet. Voir *Ménon*, 71 a, b : comment saurait-on si la vertu peut s'enseigner ou s'acquiert autrement, quand on n'a pas la moindre idée de ce qu'elle est ? ὃ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστιν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην

δικος παρῆν λέγων ταῦτα, μαίνεσθαι τοῖς παροῦσιν ἐδόκει
ἂν οὕτως, ὥστε καὶ ἐκβληθῆναι ἐκ τοῦ γυμνασίου, σὺ δὲ b
νυνὶ οὕτω σφόδρα δοκεῖς εὖ διειλέχθαι, ὥστε οὐ μόνον
τοὺς παρόντας πεῖσαι, ἀλλὰ καὶ τὸν ἀντιλέγοντα ποιῆσαι
ὁμολογεῖν σοι· δῆλον ὅτι ὥσπερ ἐν τοῖς δικαστηρίοις, εἰ
δύ' ἄνθρωποι τύχοιεν τὴν αὐτὴν μαρτυρίαν μαρτυροῦντες,
ὁ μὲν καλὸς κἀγαθὸς δοκῶν εἶναι, ὁ δὲ μοχθηρός, διὰ τὴν
τοῦ μοχθηροῦ μαρτυρίαν οὐδὲν ἄν τι μᾶλλον οἱ δικασταὶ
πεισθείησαν, ἀλλὰ τυχὸν καὶ τἀναντία ποιήσειαν· εἰ δ' ὁ
καλὸς κἀγαθὸς δοκῶν ταῦτα φήσειε, καὶ σφόδρ' ἂν δοκοῖ c
ταῦτα ἀληθῆ εἶναι. Ἴσως οὖν καὶ οἱ παρόντες τοιοῦτόν τι
πεπόνθασι πρὸς σὲ καὶ Πρόδικον· τὸν μὲν σοφιστὴν καὶ
ἀλαζόνα ἡγοῦντο εἶναι, σὲ δὲ πολιτικόν τε καὶ ἄνδρα καὶ
πολλοῦ ἄξιον. Εἶτα οἴονται δεῖν μὴ αὐτὸν τὸν λόγον
θεωρεῖν, ἀλλὰ τοὺς λέγοντας, ὁποῖοί τινες ἂν ὦσιν. —
Ἀλλὰ μέντοι, ἔφη ὁ Ἐρασίστρατος, ὦ Σώκρατες, εἰ καὶ
σκώπτων λέγεις, φαίνεσθαι ἔμοιγε δοκεῖ ὁ Κριτίας λέγων
τι. — Ἀλλὰ μὰ Δί', ἦν δ' ἐγώ, οὐδ' ὁπωστιοῦν. Ἀλλὰ τί d
οὐκ, ἐπεὶ ταῦτα εὖ καὶ καλῶς διειλέχθον, οὐ καὶ τὰ λοιπὰ
τοῦ λόγου ἐπετελεσάτην; δοκεῖ δέ μοι ὑμῖν ἐπίλοιπόν τι
εἶναι τῆς σκέψεως, ἐπειδὴ τοῦτό γε ἐδόκει ὁμολογεῖσθαι,
τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶναι, τοῖς δὲ κακόν· λοιπὸν δὴ σκέψασθαι
τί ἐστιν αὐτὸ τὸ πλουτεῖν. Εἰ γὰρ μὴ τοῦτο πρῶτον εἴσεσθε,
οὐδ' ἂν ὁπότερον κακόν ἐστιν ἢ ἀγαθὸν δύναισθε συνομολο- e
γῆσαι. Ἕτοιμος δ' ὑμῖν καὶ ἐγώ, καθ' ὅσον οἷός τ' ἂν ὦ,
συνδιασκοπεῖσθαι.

Φρασάτω οὖν ἡμῖν ὁ φάσκων τὸ πλουτεῖν ἀγαθὸν εἶναι, τούτου πέρι ὅπως τυγχάνει ἔχων. — Ἀλλ' ἐγὼ μέν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὐδέν τι περιττότερον τῶν ἄλλων ἀνθρώπων

a 8 ἂν ἐδόκει Z (sed transp. s. l.) || b 1 καὶ om. L (hab. s. l.) || 3 ποιῆσαι (οιή in ras.) L || c 1 δοκοῖ : δοκεῖ Z || 4 prius καὶ secl. Clericus || 6 ὁποῖοί : ὁποῖα (α s. l.) Z² || d 2 οὐκ A : οὐκ° O om. LVZ || οὐ secl. Hermann || e 1 δύναισθε V : δύνασθε LO et (σθε in ras.) A δύνασθαι Z || 2 καὶ ἐγώ — 4 ἡμῖν om. Z.

les autres hommes sur la nature de la richesse : posséder beaucoup de biens, voilà ce que c'est que d'être riche. Et je suppose que Critias ne pense pas autrement là-dessus ». — « Même en ce cas, continuai-je, il resterait encore à examiner quels sont les biens, de peur que, sous peu, vous ne vous trouviez de nouveau en désaccord sur ce sujet. Par exemple, voici la monnaie dont se servent les Carthaginois : ils
400 a cousent dans un petit sac de cuir un objet de la grandeur environ d'un statère[1]. Nul ne connaît la nature de l'objet ainsi cousu, sauf ceux qui l'ont fait ; ensuite, ils mettent le sceau légal et utilisent l'objet comme monnaie. Qui en possède la plus grande quantité croit posséder le plus de biens et être le plus riche. Mais chez nous, qui en aurait beaucoup ne se trouverait pas plus riche qu'avec force cailloux de la montagne. A Lacédémone, on emploie comme monnaie des
b poids de fer, et de fer inutile[2] : celui qui possède une masse considérable de ce fer s'imagine être riche. Ailleurs, cela ne vaudrait rien. En Ethiopie, on se sert de pierres gravées dont un Laconien ne saurait faire aucun usage. Chez les Scythes nomades, si on possédait la maison de Poulytion, on ne passerait pas pour plus riche que si chez nous on possédait
c le Lycabette. Il est donc évident que ces divers objets ne peuvent être des biens, puisque, avec eux, il y a des gens qui n'en paraîtraient pas plus riches. Mais quelques-uns sont des richesses pour certains et ceux qui les possèdent sont riches ; pour les autres, ce ne sont pas des richesses et ils ne rendent pas plus riches : ainsi le beau et le laid ne sont pas les mêmes pour tous, mais varient suivant chacun. Et si

1. Le statère était le double de la drachme. — Carthage est restée longtemps sans frapper elle-même sa monnaie d'or et d'argent. D'après Lenormant, elle ne commença à frapper chez elle des pièces d'or que vers 350 (*La Monnaie dans l'antiquité* I, p. 266). — « Ex omnibus causis, écrit Eckel, apparet, Carthaginienses liberos moneta signata non fuisse usos, sed aurum, argentum, aes mercis loco fuisse... » Puis, après avoir rapporté le témoignage de l'*Eryxias*, il ajoute : « Haec narratio etsi fabulae uideatur propior, cum alioqui is dialogus inter Platonis nothos referatur, tamen ne fingi quidem istud potuisset si qua cognita fuisset eius populi signata pecunia. Ceterum Aristides quoque auctor est, Carthagine numos scorteos ualuisse » (*Doctrina Numorum ueterum*, IV, p. 137).

2. Cf. Xénophon, *Lacedaem. Reipubl.* VII, 5 ; Plutarque, *Lycurgue*,

τὸ πλουτεῖν λέγω εἶναι· τὸ γὰρ χρήματα πολλὰ κεκτῆσθαι,
τοῦτο εἶναι τὸ πλουτεῖν· οἶμαι δὲ καὶ Κριτίαν τοῦτον οὐχ
ἕτερόν τι τὸ πλουτεῖν οἴεσθαι εἶναι. — Ἔτι μὲν ἄρα, ἦν
δ' ἐγώ, κἂν οὕτως ὑπόλοιπον εἴη σκέψασθαι ὁποῖά ἐστι
χρήματα, ἵνα μὴ ὀλίγον ὕστερον περὶ τούτου αὖ πάλιν
φαίνησθον διαφερομένω. Αὐτίκα γὰρ οὖν οἱ Καρχηδόνιοι
νομίσματι χρῶνται τοιῷδε· ἐν δερματίῳ σμικρῷ ἀποδέδεται 400 a
ὅσον γε στατῆρος τὸ μέγεθος μάλιστα, ὅτι δέ ἐστι τὸ
ἐναποδεδεμένον, οὐδεὶς γιγνώσκει, εἰ μὴ οἱ ποιοῦντες· εἶτα
κατεσφραγισμένῳ τούτῳ νομίζουσι, καὶ ὁ πλεῖστα τοιαῦτα
κεκτημένος, οὗτος πλεῖστα δοκεῖ χρήματα κεκτῆσθαι καὶ
πλουσιώτατος εἶναι. Εἰ δέ τις παρ' ἡμῖν πλεῖστα τοιαῦτα
κεκτημένος εἴη, οὐδὲν ἂν μᾶλλον πλούσιος εἴη ἢ εἰ
ψήφους πολλὰς τῶν ἐκ τοῦ ὄρους ἔχοι. Ἐν δὲ Λακεδαί-
μονι σιδηρῷ σταθμῷ νομίζουσι, καὶ ταῦτα μέντοι τῷ b
ἀχρείῳ [τοῦ σιδήρου]· καὶ ὁ πολὺν σταθμὸν σιδήρου τοῦ
τοιούτου κεκτημένος πλούσιος δοκεῖ εἶναι, ἑτέρωθι δ'
οὐδενὸς ἄξιον τὸ κτῆμα. Ἐν δὲ τῇ Αἰθιοπίᾳ λίθοις
ἐγγεγλυμμένοις χρῶνται, οἷς οὐδὲν ἂν ἔχοι χρήσασθαι
Λακωνικὸς ἀνήρ. Ἐν δὲ Σκύθαις τοῖς νομάσιν εἴ τις τὴν
Πουλυτίωνος οἰκίαν κεκτημένος εἴη, οὐδὲν ἂν πλουσιώ-
τερος δοκοῖ εἶναι ἢ εἰ παρ' ἡμῖν τὸν Λυκαβηττόν. Δῆλον
οὖν ὅτι οὐκ ἂν εἴη ἕκαστά γε τούτων κτήματα, εἴπερ c
ἔνιοι τῶν κεκτημένων μηδὲν διὰ τοῦτο πλουσιώτεροι
φαίνονται. Ἀλλ' ἔστιν, ἔφην, ἕκαστα τούτων ὄντα τοῖς
μὲν χρήματά τε καὶ πλούσιοι οἱ ταῦτα κεκτημένοι, τοῖς δὲ
οὔτε χρήματα οὔτε πλουσιώτεροι διὰ τοῦτο, ὥσπερ γε
οὐδὲ καλά τε καὶ αἰσχρὰ πᾶσι τὰ αὐτά, ἀλλ' ἕτερα

e 9 ἔτι : ἔστιν Z || 12 φαίνησθον Bekker : φανῆσθον codd. || οὖν οἱ Horreus : οὗτοι codd. || **400 a** 2 γε Boeckh : τε codd. || 3 ἐναποδεδεμένον : ἀποδεδεμένον V || 8 πολλὰς : -λοὺς Z || **b** 1 σιδήρῳ A || 2 τοῦ σιδήρου del. Salmasius || 8 δοκοῖ : -κεῖ LZ || εἰ om. LZ || λυκαβηττόν (sed alterum τ s. l.) AO : -βητόν LVZ || **c** 3 φαίνονται VZA²: -ωνται A¹LO || 4 οἱ om. A (habet s. l.) || 5 γε om. V || 6 τὰ αὐτά Clericus : τὰ τοιαῦτα codd.

nous voulions rechercher pourquoi, chez les Scythes, les
maisons ne sont pas des richesses et le sont au contraire chez
d nous; pour les Carthaginois, pourquoi ce sont les sacs de
cuir et pas pour nous; le fer, pour les Lacédémoniens, et
pas pour nous, ne trouverions-nous pas cette solution? Par
exemple, si un Athénien possédait de ces cailloux de l'agora,
qui ne nous sont d'aucune utilité, pour un poids de mille
talents, l'estimerait-on plus riche pour cela? » — « Je ne le
crois pas ». — « Mais si c'étaient mille talents de pierre
lychnite[1], ne le dirions-nous pas fort riche? » — « Assuré-
e ment ». — « Et n'est-ce pas, repris-je, pour ce fait que cet
objet nous est utile, tandis que l'autre ne l'est pas? » —
« Oui ». — « C'est encore pour cela que, chez les Scythes,
les maisons ne sont pas des richesses, car chez eux, la maison
n'est d'aucun usage : un Scythe ne préférerait pas la plus
belle maison à une peau de cuir; celle-ci lui est utile, et le
reste ne lui sert de rien. De même, nous ne regardons pas
comme richesse la monnaie carthaginoise : avec elle, nous
ne pourrions nous procurer le nécessaire comme avec l'argent,
de sorte qu'elle nous serait inutile ». — « Apparemment ».
— « Donc, toutes les choses qui nous sont utiles, voilà des
richesses; toutes celles qui ne servent pas, ne le sont pas ».
Eryxias prenant la parole : « Comment, Socrate, dit-il,
401 a n'est-il pas vrai que nous nous servons vis-à-vis les uns des
autres de procédés tels que discuter, nuire...[2] et bien
d'autres? Seraient-ce là des richesses pour nous? car, ce sont
sans doute des choses utiles. Ce n'est donc pas encore ainsi
que s'est révélée à nous la nature des biens. Que ce caractère
d'utilité doive se rencontrer pour qu'il puisse y avoir richesse,
cela tout le monde l'accorde ou à peu près; mais parmi les

IX : Πρῶτον μὲν γὰρ ἀκυρώσας πᾶν νόμισμα χρυσοῦν καὶ ἀργυροῦν μόνῳ χρῆσθαι τῷ σιδηρῷ προσέταξε· καὶ τούτῳ δὲ ἀπὸ πολλοῦ σταθμοῦ καὶ ὄγκου δύναμιν ὀλίγην ἔδωκεν, ὥστε δέκα μνῶν ἀμοιβὴν ἀποθήκης τε μεγάλης ἐν οἰκίᾳ δεῖσθαι καὶ ζεύγους ἄγοντος... Voir aussi : Polybe, VI, 49, qui signale les inconvénients de ce νόμισμα σιδηροῦν.

1. Les Grecs désignaient de ce nom le marbre de Paros, soit à cause de son éclat, soit à cause du mode d'extraction qui nécessitait l'emploi de lampes (λύχνος).

2. La leçon βλάπτειν donnée par les mss., sans être impossible, paraît suspecte : « Coniecturae autem a uiris doctis adlatae mihi

ἑτέροις. Εἰ δὴ βουλοίμεθα ἐπισκέψασθαι τί δή ποτε τοῖς μὲν Σκύθαις αἱ οἰκίαι οὐ χρήματά εἰσιν, ἡμῖν δέ, ἢ τοῖς d
Καρχηδονίοις μὲν τὰ δέρματα, ἡμῖν δ' οὔ, ἢ τοῖς Λακεδαιμονίοις ὁ σίδηρος χρήματα, ἡμῖν δ' οὔ, ἆρ' ἂν οὑτωσὶ μάλιστα ἐξεύροιμεν ; αὐτίκα εἴ τις Ἀθήνησι τούτων τῶν λίθων τῶν ἐν τῇ ἀγορᾷ, οἷς οὐδὲν χρώμεθα, κεκτημένος εἴη χίλια τάλαντα σταθμόν, ἔστιν ὅτι ἂν πλουσιώτερος νομίζοιτο εἶναι διὰ τοῦτο ; — Οὐκ ἔμοιγε φαίνεται. — Ἀλλ' εἰ τοῦ λυχνίτου λίθου κεκτημένος εἴη τὰ χίλια τάλαντα, καὶ σφόδρα πλούσιον φαίημεν εἶναι ἄν ; — Πάνυ γε. — Ἆρά γε, ἔφην, διὰ τοῦτο, ὅτι τὸ μὲν χρή- e
σιμον, τὸ δ' ἀχρεῖον ἡμῖν ἐστι ; — Ναί. — Ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς Σκύθαις τούτου ἕνεκα αὐτοῖς οἰκίαι οὐ χρήματά ἐστιν, ὅτι οὐδεμία αὐτοῖς χρεία οἰκίας ἐστίν· οὐδ' ἂν προτιμήσειε Σκύθης ἀνὴρ οἰκίαν αὐτῷ τὴν καλλίστην εἶναι μᾶλλον ἤπερ σίσυραν δερματίνην, ὅτι τὸ μὲν χρήσιμον, τὸ δ' ἀχρεῖον αὐτῷ ἐστιν. Αὖθις αὖ ἡμῖν τὸ Καρχηδόνιον νόμισμα οὐκ οἰόμεθα χρήματα εἶναι· οὐ γὰρ ἔστιν ὅτι ἂν αὐτοῦ κομισαίμεθα ὅσων δεόμεθα, ὥσπερ τῷ ἀργυρίῳ, ὥστ' ἀχρεῖον ἂν ἡμῖν εἴη. — Εἰκός γε. — Ὅσα μὲν ἄρα τυγχάνει χρήσιμα ὄντα ἡμῖν, ταῦτα χρήματα· καὶ ὅσα δ' ἀχρεῖα, ταῦτα δ' οὐ χρήματα. — Πῶς οὖν, ἔφη ὁ Ἐρυξίας ὑπολαβών, ὦ Σώκρατες ; ἢ
ἔστιν ὅτι χρώμεθα πρὸς ἀλλήλους τῷ διαλέγεσθαι καὶ τῷ 401 a
βλάπτειν καὶ ἑτέροις πολλοῖς ; ἆρα ἡμῖν ταῦτ' ἂν εἴη χρήματα ; καὶ μὴν χρήσιμά γε φαίνεται ὄντα. Οὐκ αὖ οὐδ' οὕτως ἐφαίνετο ἡμῖν ὅτι ποτ' ἔστι τὰ χρήματα. Ὅτι μὲν γὰρ ἀνάγκη χρήσιμα εἶναι, ἐάνπερ μέλλῃ χρήματα ἔσεσθαι, τοῦτο μὲν ἐκ πάντων ὡμολογεῖτο σχεδόν

e 1 ὅτι om. V || 3 τοῖς : ταῖς V || 8 χρήματα — 9 δεόμεθα om. Z || 9 αὐτοῦ κομισαίμεθα A : αὐτοῦ ἐκομισαίμεθα O αὐτοῦ ἐκομισάμεθα LV || ὅσων : ὅσον L || 12 καὶ om. Estienne || 401 a 2 βλάπτειν : γράφειν uel βλέπειν ci. Clericus παλαίειν uel πλάττειν Horreus || ἆρα : ἆρ' ἂν V || ταῦτ' ἂν εἴη : εἴη ταῦτα V || 3 οὐκ αὖ : οὐκοῦν V.

choses utiles, lesquelles sont des richesses, puisque toutes ne
le sont pas? »

« Voyons, si nous essayons de cette manière, n'aurons-
b nous pas plus de chance de trouver ce que nous cherchons?
pourquoi usons-nous des richesses, dans quel but a-t-on
inventé la possession des richesses, de même que les remèdes
ont été inventés pour se débarrasser des maladies? peut-être
ainsi cela nous paraîtrait plus clair. Puisqu'il semble néces-
saire que tout ce qui est richesse soit en même temps utile,
et que, parmi les choses utiles, il y a une catégorie que nous
appelons richesses, il resterait à examiner pour quel usage
l'utilisation des richesses est utile. Est peut-être utile, tout
c ce dont nous nous servons pour produire, de même que
tout ce qui est animé est vivant, mais, parmi les vivants,
il y a un genre qu'on appelle homme[1]. Si toutefois on nous
demandait : que faudrait-il écarter de nous pour n'avoir
besoin ni de la médecine, ni de ses instruments, nous répon-
drions : il suffit que les maladies s'éloignent de nos corps
ou ne puissent les atteindre, ou, si elles surviennent, qu'elles
disparaissent aussitôt. D'où il faut conclure que, parmi les
sciences, la médecine est celle qui est utile à ce but : chasser
d les maladies. Et si maintenant on nous demandait : de
quoi devrions-nous nous débarrasser pour ne plus avoir
besoin des richesses, pourrions-nous répondre? Si nous ne le
pouvons, cherchons encore de cette autre manière : voyons,
en supposant que l'homme puisse vivre sans nourriture et
sans boisson et n'éprouve ni faim ni soif, aurait-il besoin de
ces moyens, argent ou toute autre chose, qui lui permet-
traient de se les procurer? » — « Il ne me le semble pas ».
— « Et pour le reste, de même. Si l'entretien du corps ne
nous imposait les besoins qu'il nous impose actuellement,
e besoin tantôt du chaud, tantôt du froid, et en général de ce

non sufficiunt, écrit Schrohl. Quamquam ne mihi quidem usque adhuc contigit, hunc locum emendare, tamen commemorare mihi liceat quid sensus poscat. In Euthydemo enim (p. 275 c) coniuncta sunt uerba : ἐρωτῶσί τε καὶ διαλέγονται. Cf. Prot., p. 329 c. Crat., p. 390 c » (*op. cit.*, p. 15, note).

1. Eryxias a nié que l'on puisse identifier les richesses et les objets utiles. Il accorde que les richesses sont des objets utiles, mais il n'admet pas la réciproque. Socrate va considérer le problème sous un

τι· ἀλλὰ ποῖα δὴ τῶν χρησίμων, ἐπειδή γε οὐ πάντα ;

Φέρε δή, εἰ πάλιν ὧδε μετίοιμεν, ἆρα μᾶλλόν τι εὑρεθείη ὃ ζητοῦμεν, τί ποτ' ἐστὶν ὃ χρώμεθα χρήμασι, καὶ πρὸς b
τί ηὕρηται ἡ τῶν χρημάτων κτῆσις ; ὥσπερ τὰ φάρμακα πρὸς τὸ τὰς νόσους ἀπαλλάττειν ; ἴσως γὰρ ἂν ἡμῖν οὕτως μᾶλλον φανερὸν γένοιτο. Ἐπειδὴ ἀναγκαῖον μὲν φαίνεται, ὅσαπερ τυγχάνει χρήματα ὄντα, ταῦτα καὶ χρήσιμα εἶναι, τῶν δὲ χρησίμων γένος τι ὃ καλοῦμεν χρήματα, λοιπὸν ἂν εἴη σκέψασθαι τὰ πρὸς τίνα χρείαν χρήσιμα χρῆσθαι χρήματά ἐστι. Πάντα μὲν γὰρ ἴσως χρήσιμα, ὅσοις γε πρὸς τὴν ἐργασίαν χρώμεθα, ὥσπερ γε πάντα μὲν τὰ c
ψυχὴν ἔχοντα ζῷα, τῶν δὲ ζῴων γένος τι καλοῦμεν ἄνθρωπον. Εἰ δή τις ἡμᾶς ἔροιτο τίνος ἂν ἡμῖν ἐκποδὼν γενομένου οὐδὲν δεοίμεθα ἰατρικῆς οὐδὲ τῶν ταύτης ἐργαλείων, ἔχοιμεν ἂν εἰπεῖν ὅτι εἰ αἱ νόσοι ἀπαλλαγείησαν ἐκ τῶν σωμάτων καὶ μὴ γίγνοιντο παντάπασιν, ἢ γιγνόμεναι παραχρῆμα ἀπαλλάττοιντο. Ἔστιν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἡ ἰατρικὴ τῶν ἐπιστημῶν ἡ πρὸς τοῦτο χρησίμη, πρὸς τὸ νόσους ἀπαλλάττειν. Εἰ δέ τις ἡμᾶς πάλιν ἔροιτο τίνος ἂν d
ἡμῖν ἀπαλλαγέντος οὐδὲν δεοίμεθα χρημάτων, ἆρ' ἂν ἔχοιμεν εἰπεῖν ; εἰ δὲ μή, πάλιν ὡδὶ σκοπώμεθα· φέρε, εἰ οἷός τε εἴη ζῆν ἄνθρωπος ἄνευ σίτων καὶ ποτῶν, καὶ μὴ πεινῷ μηδὲ διψῷ, ἔσθ' ὅτι ἂν ἢ αὐτῶν τούτων δέοιτο ἢ ἀργυρίου ἢ ἑτέρου τινὸς ἵνα ταῦτα ἐκπορίζηται ; — Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ. — Οὐκοῦν καὶ τἆλλα κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον· εἰ μὴ δεοίμεθα πρὸς τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν ὧν νῦν ἐνδεεῖς ἐσμεν, καὶ ἀλέας καὶ ψύχους ἐνίοτε, καὶ τῶν ἄλλων e

a 7 τι : γε V om. LZ || χρησίμων Fischer : χρημάτων codd. || b 1 τί ποτ' — 402 c 4 ἐκπορίζεσθαι hab. Stobée, W. H. V, 819 || ὃ : ᾧ Stob. || 2 κτῆσις : χρῆσις Z (i. m. ἀλλαχοῦ κτῆσις) || 8 ὅσοις γε Stob. : ὅσα γε codd. || c 1 πρὸς (ρὸς in ras. ex ῶς) L || 3 ἐκποδὼν ὑμῖν Stob. || 4 ***γενομένου A || 5 ἔχοιμεν : ἔχομεν L ἔχοιμ' Stob. || 8 alterum ἢ om. Stob. || d 4 σίτων A (sed acc. ex em. et ω in ras.) O : σιτίων Stob. || καὶ μὴ πινᾷ καὶ μὴ διψᾷ Z || 5 διψᾷ V || 8 ὧν (sed ν ex add.) L.

que le corps dans son indigence réclame, elles nous seraient inutiles ces soi-disant richesses, à supposer qu'on n'éprouvât absolument aucun de ces besoins qui provoquent notre désir actuel de richesses, désireux que nous sommes de subvenir aux appétits et nécessités du corps toutes les fois qu'ils se font sentir[1]. Si c'est donc à cela que sert la possession des richesses, à satisfaire aux exigences du corps, supprimez ces exigences et les richesses ne nous seront plus nécessaires : peut-être même n'existeront-elles plus du tout ». — « Il le paraît ». — « Il nous paraît donc, sans doute, que toutes choses utiles à ce résultat sont des richesses ». — Il convint que c'étaient, en effet, des richesses, non toutefois sans être fort troublé par mon petit discours. — « Et de ceci, qu'en
402 a dis-tu ? Est-il possible que la même chose soit à l'égard de la même opération tantôt utile, tantôt inutile ? » — « Je n'oserais l'affirmer, mais si nous en avons besoin pour la même opération, elle me paraît être utile ; sinon, non ». — « Si donc nous pouvions fabriquer sans feu une statue de bronze, nous n'aurions nullement besoin de feu pour cette opération, et si nous n'en avions pas besoin, il ne nous serait pas utile. Le même raisonnement vaut pour tout le reste ». — « Il le
b paraît ». — « Donc, tout ce sans quoi un résultat peut être atteint, tout cela nous paraît inutile pour ce résultat ». — « Inutile ». — « Par conséquent, s'il arrivait que jamais, sans or, sans argent, sans toutes ces choses dont nous ne faisons pas directement usage pour le corps, comme nous

autre biais : admettons que la notion d'utilité constitue une notion générique plus large, englobant, à titre d'*espèce*, celle de richesse, de même que l'espèce homme se subsume sous le genre vivant. Il s'agira donc de déterminer le caractère spécifique qui distingue les richesses de toute autre chose utile. On essaiera d'aboutir par voie négative : que faudrait-il supprimer pour supprimer les richesses elles-mêmes ? Mais l'argumentation sophistique de Socrate, malgré l'apparence de logique, ne peut aboutir, car elle se place dans une hypothèse irréalisable, à savoir la possibilité de supprimer les nécessités corporelles. Elle sera reprise vers la fin du dialogue, avec des atténuations qui la rendront plus acceptable.

1. Cf. *Phédon*, 66 c : Καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι· διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίγνονται· τὰ δὲ χρήματα ἀναγκαζόμεθα κτᾶσθαι διὰ τὸ σῶμα, δουλεύοντες τῇ τούτου θεραπείᾳ.

ὅσων τὸ σῶμα ἐνδεὲς γιγνόμενον προσδεῖται, ἄχρηστ᾿ ἂν
ἡμῖν εἴη τὰ καλούμενα χρήματα, εἰ μηδείς γε παντάπασι
μηδενὸς δέοιτο τούτων ὧν ἕνεκεν νυνὶ βουλόμεθα χρήματα
ἡμῖν εἶναι, ἵνα ἐξικοίμεθα πρὸς τὰς ἐπιθυμίας καὶ τὰς
ἐνδείας τοῦ σώματος, ὧν ἂν ἑκάστοτε δεώμεθα. Εἰ δ᾿ ἔστιν
ἄρα πρὸς τοῦτο χρήσιμον ἡ τῶν χρημάτων κτῆσις, πρὸς
τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν τῶν ἐνδειῶν, εἰ γοῦν ἡμῖν
τοῦτο ἐκ μέσου ἀναιρεθείη, οὐδὲν ἂν δεοίμεθα χρημάτων,
ἴσως δ᾿ ἂν οὐδ᾿ εἴη παντάπασι χρήματα. — Φαίνεται. —
Φαίνεται ἄρα ἡμῖν, ὡς ἔοικε, τὰ πρὸς ταύτην τὴν
πραγματείαν χρήσιμα τῶν πραγμάτων ταῦτα εἶναι χρή-
ματα. — Συνέφη μὲν ταῦτα εἶναι χρήματα, οὐ μὴν ἀλλ᾿
ἐτάραττέ γε αὐτὸν σφόδρα τὸ λογίδιον. — Τί δὲ τὰ
τοιάδε ; πότερον ἂν φήσαιμεν οἷόν τε εἶναι ταὐτὸν πρᾶγμα 402 a
πρὸς τὴν αὐτὴν ἐργασίαν τοτὲ μὲν χρήσιμον εἶναι, τοτὲ δὲ
ἀχρεῖον ; — Οὐκ ἔγωγ᾿ ἂν φαίην, ἀλλ᾿ εἴ τι δεοίμεθα
τούτου πρὸς τὴν αὐτὴν ἐργασίαν, καὶ χρήσιμόν μοι δοκεῖ
εἶναι· εἰ δὲ μή, οὔ. — Οὐκοῦν εἰ ἄνευ πυρὸς οἷοί τε εἶμεν
ἀνδριάντα χαλκοῦν ἐργάσασθαι, οὐδὲν ἂν δεοίμεθα πυρὸς
πρός γε τὴν τούτου ἐργασίαν· εἰ δὲ μὴ δεοίμεθα, οὐδ᾿ ἂν
χρήσιμον ἡμῖν εἴη. Ὁ αὐτὸς δὲ λόγος καὶ περὶ τῶν ἄλλων.
— Φαίνεται. — Οὐκοῦν ὅσων ἄνευ οἷόν τε γίγνεσθαί τι, b
οὐδὲν ἂν τούτων ἡμῖν οὐδὲ χρήσιμον φαίνοιτο πρός γε
τοῦτο. — Οὐ γάρ. — Οὐκοῦν εἴ ποτε φαινοίμεθα οἷοί τε
ὄντες ἄνευ ἀργυρίου καὶ χρυσίου καὶ τῶν ἄλλων τῶν
τοιούτων, οἷς μὴ αὐτοῖς χρώμεθα πρὸς τὸ σῶμα, ὥσπερ

e 4 ἕνεκεν : -κα L || βουλόμεθα Stob. : βουλοίμεθα codd. || χρήματα om. V || 5 ἡμῖν om. Z || ἐξικοίμεθα Stob. : ἐξαρκοίμεθα codd. || 6 ἑκάστοτε : °ἑκάστοτε A ἐν ἑκάστοτε O || 10 δ᾿ — 11 ἡμῖν om. Z || φαίνεται om. Stob. || 13 συνέφη — χρήματα om. OLVZ || 14 γε Stob. : τε codd. || λογίδιον i. m. iterat A || δὲ A¹ : δαὶ OLVZ Stob. et ex em. A || 402 a 1 πότερον ἂν : πότερ᾿ ἂν Stob. || 2 αὐτὴν edd. : τοιαύτην codd. Stob. || 3 ἀχρεῖον : ἄχρηστον (i. m. γρ ἀχρεῖον) V || 5 εἶμεν Burnet : εἴημεν codd. ἦμεν Stob. || 6 ἐργάσασθαι : -ζεσθαι L || b 1 φαίνεται om. Stob. || 2 οὐδὲ om. Stob.

faisons de la nourriture, de la boisson, des vêtements, des couvertures, des maisons, nous avions la possibilité d'apaiser
c les exigences du corps, au point de n'en plus éprouver le besoin, l'or, l'argent et tous ces autres biens ne nous seraient d'aucune utilité pour ce but, puisque sans cela nous pourrions l'atteindre ». — « Evidemment ». — « Et cela ne nous semblerait plus richesse, puisque ce serait inutile; mais ce qui serait richesse, ce serait les objets qui nous permettraient de nous procurer les biens utiles ». « Socrate, on n'arrivera pas à me persuader que l'or, l'argent et autres biens du même genre ne soient pas des richesses. Oui, je crois tout à fait que ce
d qui est inutile n'est pas richesse et que les richesses comptent parmi les biens les plus utiles pour cela [c'est-à-dire pour satisfaire aux nécessités du corps][1]. Mais je ne saurais admettre que ces richesses ne servent de rien à notre vie, puisque par elles nous nous procurons le nécessaire ».

« Eh bien ! qu'allons-nous dire de ceci[2]? Y a-t-il des gens qui enseignent la musique, la grammaire, ou quelque autre science, et reçoivent en échange le nécessaire, faisant argent de ces sciences? » — « Oui, il y en a ». — « Donc ces gens-
e là, grâce à leur science, pourraient se procurer le nécessaire en l'obtenant en échange de cette science, comme nous en échange de l'or et de l'argent ». — « Oui ». — « Et si de cette manière ils se procurent ce qu'il faut pour vivre, cette science aussi sera utile à la vie, car voilà pourquoi, nous l'avons dit, l'argent est utile : par lui, nous avons la possibilité d'acquérir ce qui est nécessaire à l'entretien du corps ». — « C'est cela ». — « Si donc, les sciences elles-mêmes appartiennent à la catégorie des objets utiles à ce but, les sciences nous semblent être des richesses au même titre que

1. Cf. 402 b, 7 et 8 et d 3.

2. L'argumentation qui suit est probablement empruntée à Xénophon. Le chap. I de l'*Economique* développe un thème analogue : par richesses, il ne faut pas entendre seulement l'or et l'argent, mais aussi tout ce qui est utile à la vie. Ainsi, les maisons, les troupeaux, l'art (par exemple, la musique), les sciences..., les amis et même les ennemis, puisque d'eux on peut retirer quelque utilité. Mais on doit ajouter une précision. Pour qu'un objet soit utile et mérite le nom de *richesse*, il faut savoir s'en servir. Ceux-là seuls qui auront la science de ces biens. posséderont des richesses.

σιτίοις καὶ ποτοῖς καὶ ἱματίοις καὶ στρώμασι καὶ οἰκίαις,
παύειν τὰς τοῦ σώματος ἐνδείας, ὥστε μηκέτι δεῖσθαι,
οὐκ ἂν ἡμῖν οὐδὲ χρήσιμα φαίνοιτο πρός γε τοῦτο ἀργύριόν
τε καὶ χρυσίον καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα, εἴπερ ποτὲ καὶ c
ἄνευ τούτων οἷόν τε γίγνεσθαι. — Οὐ γάρ. — Οὐκ ἂν ἄρα
οὐδὲ χρήματα ἡμῖν ταῦτα φανείη, εἰ μηδὲν χρήσιμα· ἀλλὰ
ταῦτ' ἂν εἴη οἷς τὰ χρήσιμα οἷοί τ' ἐσμὲν ἐκπορίζεσθαι.
— Ὦ Σώκρατες, οὐκ ἄν ποτε δυναίμην τοῦτο πεισθῆναι,
ὡς τὸ χρυσίον καὶ τὸ ἀργύριον καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα οὐκ
ἄρα χρήματα ἡμῖν ἐστιν. Ἐκεῖνο μὲν γὰρ σφόδρα πέπει-
σμαι, ὡς τά γε ἀχρεῖα ἡμῖν ὄντα οὐδὲ χρήματά ἐστι, καὶ
ὅτι τῶν χρησιμωτάτων ἐστὶ πρὸς τοῦτο τὰ χρήματα d
[χρήσιμα]· οὐ μὴν τοῦτό γε, ὡς ταῦτα οὐ χρήσιμα ἡμῖν
τυγχάνει ὄντα πρὸς τὸν βίον, εἴπερ γε τούτοις τὰ ἐπι-
τήδεια ἐκποριζοίμεθα.

Φέρε δή, πῶς ἂν τὰ τοιαῦτα φήσαιμεν ; ἆρ' εἰσί τινες
ἄνθρωποι οἵτινες μουσικὴν παιδεύουσιν ἢ γράμματα ἢ
ἑτέραν τινὰ ἐπιστήμην, οἳ ἀντὶ τούτων σφίσιν αὐτοῖς τὰ
ἐπιτήδεια ἐκπορίζονται, τούτων μισθὸν πραττόμενοι ; —
Εἰσὶ γάρ. — Οὐκοῦν οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ταύτῃ τῇ ἐπιστήμῃ
ἂν ἐκπορίζοιντο τὰ ἐπιτήδεια, ἀντὶ ταύτης ἀλλαττόμενοι, e
ὥσπερ ἡμεῖς ἀντὶ τοῦ χρυσίου καὶ ἀργυρίου. — Φημί. —
Οὐκοῦν εἴπερ τούτῳ ἐκπορίζονται οἷς πρὸς τὸν βίον
χρῶνται, κἂν αὐτὸ χρήσιμον εἴη πρὸς τὸν βίον. Καὶ γὰρ
τἀργύριον τούτου ἕνεκα χρήσιμον ἔφαμεν εἶναι, ὅτι οἷοί
τ' ἦμεν αὐτῷ τἀναγκαῖα πρὸς τὸ σῶμα ἐκπορίζεσθαι. —
Οὕτως, ἔφη. — Οὐκοῦν εἴπερ αὗται αἱ ἐπιστῆμαι τῶν
χρησίμων πρὸς τοῦτο, φαίνονται ἡμῖν αἱ ἐπιστῆμαι χρή-

b 6 σιτίοις : σίτοις Stob. || 7 ἐνδείας : αἰτίας (sed i. m. γρ ἐνδείας) Z || 8 χρήσιμα : χρήματα ALZ || φαίνοιτο : γένοιτο Stob. || τοῦτο Stob. : τούτου codd. || τἀργύριόν τε καὶ τὸ χρυσίον Stob. || c 3 οὐδὲ : οὐδ' ἂν Stob. || 7 ἐστιν ἡμῖν (sed transp. s. l.) Z || d 1 τοῦτο Fischer : τούτων codd. || τὰ χρήματα (sed τὰ exp.) O : χρήματα τὰ ALV χρώματα Z || 2 prius χρήσιμα delevi || 8 ἐκπορίζονται : -ζωνται Z || τούτων : τοῦτον Z || e 3 τούτῳ edd. : τοῦτο codd. || ἐκπορίζονται : -ζωνται Z.

l'or et l'argent. Et il est évident que leurs possesseurs se
trouvent plus riches. Or, il n'y a pas longtemps, nous avons
très mal accueilli cette affirmation que ce sont les plus riches [1].
Pourtant c'est nécessaire, et de ce que nous avons admis, il
403 a ressort comme conséquence que parfois les plus savants sont
les plus riches. Si on nous demandait, en effet ; pensez-
vous qu'un cheval soit utile à tout le monde, répondrais-tu
que oui ? Ne dirais-tu pas plutôt : il sera utile à ceux qui
savent s'en servir, non à ceux qui ne savent pas [2] ? » — « Je le
dirais ». — « Donc, repris-je, pour la même raison, un
remède non plus ne sera pas utile à tout le monde, mais à
qui sait comment s'en servir ? » — « Je l'avoue ». — « Et
de même pour tout le reste ? » — « Apparemment ». —
« Par conséquent, l'or, l'argent et en général tout ce qui
b passe pour richesse, ne seraient utiles qu'à celui-là seul qui
sait comment s'en servir [3] ». — « Il en est ainsi ». — « Mais
précédemment ne nous semblait-il pas qu'il appartient à
l'honnête homme de savoir où et comment il faut faire usage
de ces biens [4] ? » — « Oui ». — « Donc, c'est aux honnêtes
gens, et à eux seuls, que ces richesses seraient utiles, puisque
ce sont eux qui en connaissent l'usage. Et si elles leur sont
utiles à eux seuls, pour eux seuls également il semblerait
qu'elles soient des richesses. Mais, évidemment, pour un
c ignorant de l'équitation, les chevaux qu'il possède ne sont
d'aucune utilité. Vient-on à faire de lui un cavalier, en
même temps on l'enrichira, puisqu'on rend utile pour lui ce
qui auparavant ne l'était pas, car en donnant à un homme
la science, on lui donne du même coup la richesse ». — « Il
le paraît du moins ».

1. Cf. la thèse soutenue par Socrate et contestée par Eryxias 394-395 e.

2. Cf. Xénophon, *Economique* I, 8 : Κἂν ἄρα γέ τις ἵππον πριάμενος μὴ ἐπίστηται αὐτῷ χρῆσθαι ἀλλὰ καταπίπτων ἀπ' αὐτοῦ κακὰ λαμβάνῃ, οὐ χρήματα αὐτῷ ἐστιν ὁ ἵππος....

3. *Economique* I, 12 : Λέγειν ἔοικας, ὦ Σώκρατες, ὅτι οὐδὲ τὸ ἀργύριόν ἐστι χρήματα, εἰ μή τις ἐπίσταιτο χρῆσθαι αὐτῷ.

4. Socrate assimile les savants (les σοφοί) aux honnêtes gens (καλοὶ κἀγαθοί). Voir encore 397 e. — De même le Socrate des *Mémorables* I, 1, 16 ; III, 9, 5. — Le Socrate platonicien dans *Alcibiade* I, 125 a, rapproche également les καλοὶ κἀγαθοί des φρόνιμοι, et ces derniers sont les techniciens.

ματα οὖσαι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν δι' ἥνπερ τὸ χρυσίον τε καὶ τὸ ἀργύριον. Δῆλον δὲ ὅτι καὶ οἱ ταύτας κεκτημένοι πλουσιώτεροι. Ὀλίγον δὲ πρότερον οὕτω χαλεπῶς ἀπεδεχόμεθα τὸν λόγον, εἰ οὗτοι πλουσιώτατοι. Ἀναγκαῖον δ' ἂν
εἴη καὶ ἐκ τοῦ νῦν ὡμολογημένου τοῦτο συμβαίνειν, ἐνίοτε 403 a
τοὺς ἐπιστημονεστέρους πλουσιωτέρους εἶναι. Εἰ γάρ τις ἡμᾶς ἔροιτο ἆρα παντὶ ἀνθρώπῳ οἰόμεθα χρήσιμον εἶναι ἵππον, ἆρα φαίης ἄν ; ἢ τοῖς μὲν ἐπιστήμοσιν ὅπως δεῖ ἵππῳ χρῆσθαι χρήσιμον ἂν εἴη, τοῖς ἀνεπιστήμοσι δ' οὔ ; — Φαίην ἄν. — Οὐκοῦν, ἔφην, κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὐδὲ φάρμακον παντὶ ἀνθρώπῳ χρήσιμόν εἶναι, ἀλλὰ τούτῳ ὅστις τυγχάνει εἰδὼς ὡς δεῖ χρήσασθαι αὐτῷ ; — Φημί. — Οὐκοῦν καὶ τἆλλα πάντα ὁμοίως ; — Ἔοικε. —
Χρυσίον ἄρα καὶ ἀργύριον καὶ τἆλλα τὰ δοκοῦντα χρήματα b
εἶναι τούτῳ ἂν μόνῳ χρήσιμα εἴη, ὅστις τυγχάνει ἐπιστάμενος ὡς χρηστέον αὐτοῖς. — Οὕτως. — Οὐκοῦν πρότερον ἐδόκει τοῦ καλοῦ κἀγαθοῦ ἀνθρώπου εἶναι εἰδέναι ὅπου τε καὶ ὅπως τούτων ἑκάστοις χρηστέον ἐστί ; — Φημί. — Τοῖς ἄρα καλοῖς κἀγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων, τούτοις ἂν μόνοις καὶ χρήσιμα ταῦτ' εἴη, εἴπερ γε οὗτοι ἐπιστήμονες ὡς χρηστέον. Εἰ δὲ τούτοις μόνον χρήσιμον, τούτοις ἂν μόνοις καὶ χρήματα εἶναι ταῦτα φαίνοιτο.
Ἀτάρ, ὡς ἔοικε, καὶ τὸν ἀνεπιστήμονα ἱππικῆς, κεκτη- c
μένον δὲ ἵππους οἳ τυγχάνουσιν αὐτῷ ἀχρεῖοι ὄντες, εἴ τις τοῦτον ἱππικὸν ποιήσειεν, ἆρα ἂν ἅμα καὶ πλουσιώτερον πεποιηκὼς εἴη, εἴπερ γε αὐτῷ ἃ ἐτύγχανε πρόσθεν ἀχρεῖα ὄντα, χρήσιμα πεποίηκεν· ἐπιστήμην γάρ τινα παραδιδοὺς τῷ ἀνθρώπῳ ἅμα καὶ πλούσιον αὐτὸν πεποίηκε. — Φαίνεταί γε.

403 a 5 ἀνεπιστήμοσιν (sed ἀν s. l.) A || 6 οὐκοῦν — c 5 πεποίηκεν hab. Stob. V, 752 || 6 ἔφην : ἔφη VZ || 7 τούτῳ : τοῦτο Z || 8 χρήσασθαι : χρῆσθαι Stob. || **b** 4 πρότερον : πρότως Z || τοῦ om. Stob. || 5 τε : γε Stob. || 7 εἴπερ — 8 χρηστέον om. Stob. || 8 εἰ δὲ : εἰ δέ γε L. || 9 μόνοις : μόνον Stob. || **c** 3 ἆρα ἂν ἅμα : ἄρ' ἅμα Stob.

Intervention de Critias et discussion finale.

« Néanmoins, je jurerais que Critias n'est convaincu par aucun de ces discours ». — « Non, par Zeus, répondit-il, et je serais bien fou de me laisser d convaincre. Mais pourquoi ne pas achever ta démonstration : que ce qui en a l'apparence n'est pas richesse, l'or, l'argent et le reste? Je suis ravi d'écouter ces discours que tu es en train de développer ». — « Oui, Critias, repris-je, tu parais ravi de m'entendre, comme on entend les rhapsodes qui chantent les vers d'Homère, puisque tu ne crois à la vérité d'aucun de mes discours. Cependant, voyons, qu'allons-nous dire de ceci? Admettrais-tu que certains objets sont e utiles aux architectes pour la construction des maisons? » — « Il me le semble ». — « Or, ces objets que nous appellerions utiles, ne seraient-ils pas ceux dont ils se servent pour construire, les pierres, les briques, le bois, et autres matériaux du même genre? et encore les outils au moyen desquels ils bâtissent la maison, et ceux qui leur permettent de se procurer ces matériaux, bois et pierres, et de plus les instruments nécessaires à la fabrication de ces outils[1]? » — « Oui, répondit-il, tout cela me paraît être utile à ces différents buts ». — « N'en est-il pas de même pour les autres travaux? Sont utiles, non seulement les matériaux que nous employons pour chacun d'eux, mais aussi tout ce qui nous permet de nous les procurer et sans quoi ils n'existeraient pas? » — « Très certainement ». — « Et encore les instruments nécessaires à la fabrication des précédents, et d'autres 404 a avant ceux-ci, et ceux qui aident à se procurer ces derniers, et toujours de nouveaux en remontant plus haut, en sorte qu'aboutissant à une série sans fin, tout cela forcément nous semble utile pour l'accomplissement de ces travaux? » — « Rien ne s'oppose à ce qu'il en soit ainsi ». — « Mais quoi! si l'homme était pourvu de nourriture, de boisson, de vête-

1. C'est la distinction que Platon a établie dans le *Politique* entre les arts producteurs et les arts auxiliaires. Ces derniers sont des causes adjuvantes ou des moyens nécessaires à la réalisation du but : Ὅσαι μὲν τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μὴ δημιουργοῦσι, ταῖς δὲ δημιουργούσαις ὄργανα παρασκευάζουσιν, ὧν μὴ παραγενομένων οὐκ ἄν ποτε ἐργασθείη τὸ προστεταγμένον ἑκάστῃ τῶν τεχνῶν, ταύτας μὲν συναιτίους, τὰς δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἀπεργαζομένας αἰτίας (281 d, e).

Ὅμως δέ μοι κἂν διομόσασθαι δοκῶ ὑπὲρ Κριτίου, ὑπὸ
μηδενὸς τούτων τῶν λόγων πεπεῖσθαι. — Νὴ Δία· καὶ
γάρ, ἔφη, μαινοίμην ἄν, εἰ ταῦτα πειθοίμην. Ἀλλὰ τί οὐκ d
ἐκεῖνον τὸν λόγον διετέλεσας, ὡς τὰ δοκοῦντα οὐκ ἔστι
χρήματα, χρυσίον καὶ ἀργύριον καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα; ὡς
ἐγὼ πάνυ σφόδρα τούτους τοὺς λόγους ἀκροώμενος, οὓς
καὶ σὺ νῦν τυγχάνεις δὴ διεξιών, ἄγαμαι. — Εἶπον οὖν
ἐγὼ ὅτι μοι δοκεῖς σύ, ὦ Κριτία, οὕτως ἐμοῦ χαίρειν
ἀκροώμενος, ὥσπερ τῶν ῥαψῳδῶν οἳ τὰ Ὁμήρου ἔπη
ᾄδουσιν, ἐπεὶ οὐδείς γέ σοι δοκεῖ τούτων τῶν λόγων
ἀληθὴς εἶναι. Ὅμως δὲ φέρε, πῶς ἂν τὰ τοιαῦτα
φήσαιμεν; ἆρά γε τοῖς γε οἰκοδομικοῖς τῶν ἀνθρώπων φαίης e
ἂν ἄττα εἶναι χρήσιμα πρὸς τὸ οἰκίαν ἐργάσασθαι; —
Ἔμοιγε δοκεῖ. — Πότερον οὖν ταῦτα φήσαιμεν ἂν χρήσιμα
εἶναι οἷς αὐτῶν κατεχρῶντο εἰς τὴν οἰκοδομίαν, λίθους
καὶ πλίνθους καὶ ξύλα καὶ εἴ τι ἕτερον τοιοῦτον; ἢ καὶ τὰ
ἐργαλεῖα οἷς αὐτοὶ τὴν οἰκίαν ἐργάζοιντο, καὶ οἷς ταῦτα
ἐκπορίζοιντο, τὰ ξύλα καὶ τοὺς λίθους, καὶ πάλιν τὰ
τούτων ἐργαλεῖα; — Ἔμοιγ', ἔφη, δοκεῖ πάντα ταῦτα
χρήσιμα εἶναι πρὸς ἐκεῖνα. — Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἐπὶ
τῶν ἄλλων ἐργασιῶν, οὐ μόνον αὐτοῖς οἷς καταχρώμεθα
πρὸς ἕκαστον τῶν ἔργων, ἀλλὰ καὶ οἷς ταῦτα ἐκποριζόμεθα
καὶ ὧν ἄνευ οὐκ ἂν γένοιτο; — Πάνυ γε οὕτω. — Οὐκοῦν
πάλιν καὶ οἷς ταῦτα, καὶ εἴ τι ἀνωτέρω τούτων, καὶ οἷς 404 a
πάλιν ἐκεῖνα καὶ ἔτι μάλα τὰ ἄνω, ὥστε καὶ εἰς ἄπειρόν
τι πλῆθος τελευτῶντα ἀνάγκη πάντα ταῦτα πρὸς τὴν
αὐτῶν ἐργασίαν χρήσιμα φαίνεσθαι; — Καὶ οὐδέν γ',
ἔφη, ταῦτα οὕτω κωλύει ἔχειν. — Τί δ' εἰ ὑπάρχοι τῷ
ἀνθρώπῳ σιτία καὶ ποτὰ καὶ ἱμάτια καὶ τἆλλα οἷς αὐτὸς

d 2 δι* ετέλεσας A || 5 δὴ : δὲ Z νῦν V || e 1 οἰκοδομικοῖς : οἰκοδομοῦσι (sed i. m. γρ οἰκοδομικοῖς) Z || 2 ἄττα Bekker : αὐτὰ codd. 4 ante λίθους hab. καὶ L || 6 αὐτοὶ * A : αὐτοῖς OLVZ || 7 ἐκπορίζοιντο Estienne : ἐμπ- codd. || 11 καὶ ** οἷς O || 404 a 3 ἀνάγκη πάντα ταῦτα om. (sed hab. i. m.) O || 5 ὑπάρχοι : -χει LZ.

ments, en un mot de tout ce qu'exige le service du corps, aurait-il encore besoin d'or, d'argent ou de toute autre chose pour se procurer ce qu'il a déjà? » — « Je ne le crois
b pas ». — « Ainsi, il y aurait des cas où l'homme ne semblerait avoir besoin d'aucune de ces richesses pour le service du corps? » — « Non, en effet ». — « Et si elles semblent inutiles à cette opération, jamais elles ne sauraient apparaître de nouveau utiles? car il a été établi qu'elles ne pouvaient être pour la même opération tantôt utiles, tantôt inutiles ». — « Mais de cette manière, dit-il, nous serions bien peut-être, toi et moi, du même avis, car s'il arrive qu'elles servent à ce but jamais elles ne pourraient redevenir inutiles. Je
c dirais plutôt que tantôt elles aident à accomplir des œuvres mauvaises, tantôt, des œuvres bonnes[1] ». — « Mais se peut-il qu'une chose mauvaise soit utile à l'accomplissement de quelque bien? » — « Il ne me paraît pas ». — « N'appellerions-nous pas choses bonnes celles que l'homme fait par vertu? » — « Oui ». — « Mais l'homme serait-il capable d'apprendre quelqu'une des connaissances qui se communiquent par la parole, s'il était complètement privé de la faculté d'entendre quelque autre homme? » — « Par Zeus, je ne le pense pas ». — « L'ouïe est donc de la catégorie des choses qui nous
d paraissent utiles en vue de la vertu, puisque c'est au moyen de l'ouïe que la vertu nous est communiquée par l'enseignement et que nous nous servons de cette faculté pour apprendre? » — « Il le paraît ». — « Et si la médecine a le pouvoir de guérir les maladies, la médecine aussi devrait être rangée parfois parmi les choses utiles en vue de la vertu, puisque par elle on recouvrerait l'ouïe? » — « Rien ne s'y oppose ». — « Et si à son tour, nous pouvions nous procurer la médecine grâce à la fortune, il est clair qu'alors la fortune
e serait utile en vue de la vertu? » — « Oui, c'est vrai », dit-il. — « Et de même aussi ce par quoi nous nous procurerions la fortune? » — « Oui, absolument tout ». — « Ne

1. La réponse de Critias marque le changement d'argumentation. La preuve que va donner Socrate revêt un double aspect : un aspect moral et un aspect logique. Ici on envisage le côté moral, et le principe sur lequel repose l'argument est le suivant : une chose mauvaise ne peut être dite utile à l'accomplissement d'un bien. Ce qui suppose cet autre principe sous-entendu : sinon, le mal participerait au

πρὸς τὸ σῶμα μέλλοι χρῆσθαι, ἆρ᾽ ἄν τι προσδέοιτο χρυσίου ἢ ἀργυρίου ἢ ἄλλου του, οἷς ταῦτα πορίεῖται ἃ γε δὴ ὑπάρχοι; — Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ. — Οὐκοῦν φαίνοιτο ἂν ἡμῖν ἔστιν ὅτε ἄνθρωπος οὐδενὸς τούτων δεόμενος πρὸς b
τὴν τοῦ σώματος χρείαν; — Οὐ γάρ. — Οὐκοῦν εἰ ταῦτα ἀχρεῖα φαίνοιτο πρὸς ταύτην τὴν ἐργασίαν, οὐκ ἄν ποτε πάλιν δέοι χρήσιμα φανῆναι; ὑπέκειτο γὰρ μὴ οἷόν τε εἶναι πρὸς τὴν αὐτὴν ἐργασίαν τοτὲ μὲν χρήσιμα, τοτὲ δὲ ἀχρεῖα εἶναι. — Ἀλλ᾽ οὕτω γ᾽ ἄν, ἔφη, ὁ αὐτὸς λόγος σοὶ καὶ ἐμοὶ γίγνοιτο· εἰ γάρ ποτε ταῦτα χρήσιμα γίγνοιτο πρὸς τοῦτο, οὐκ ἄν ποτε συμβαίνοι πάλιν ἀχρεῖα εἶναι· νῦν δὲ πρός τινας ἐργασίας πραγμάτων μοχθηρῶν, τὰς δὲ c
χρηστῶν ἔγωγ᾽ ἂν φαίην. — Ἆρ᾽ οὖν οἷόν τε μοχθηρόν τι πρᾶγμα πρὸς ἀγαθοῦ τινος ἐργασίαν χρήσιμον εἶναι; — Οὐκ ἔμοιγε φαίνεται. — Ἀγαθὰ δὲ πράγματα ἆρ᾽ ἂν ταῦτα φαίημεν εἶναι, ἃ δι᾽ ἀρετὴν ἄνθρωπος πράττει; — Φημί. — Ἆρ᾽ οὖν οἷόν τε ἄνθρωπον μαθεῖν τι τούτων ὅσα διὰ λόγου διδάσκεται, εἰ παντάπασιν ἀπεστερημένος εἴη τοῦ ἀκούειν [ἢ] ἑτέρου τινός; — Μὰ Δί᾽ οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ. —
Οὐκοῦν τῶν χρησίμων φαίνοιτο ἂν ἡμῖν πρὸς ἀρετὴν τὸ d
ἀκούειν, εἴπερ διδακτός γε ἡ ἀρετὴ τῷ ἀκούειν καὶ αὐτῷ καταχρώμεθα πρὸς τὰς μαθήσεις; — Φαίνεται. — Οὐκοῦν εἴπερ ἡ ἰατρικὴ οἵα τέ ἐστι τὸν νοσοῦντα παύειν, φαίνοιτο ἂν ἡμῖν ἐνίοτε καὶ ἡ ἰατρικὴ τῶν χρησίμων οὖσα πρὸς τὴν ἀρετήν, εἴπερ διὰ τῆς ἰατρικῆς τὸ ἀκούειν πορισθείη; — Καὶ οὐδέν γε κωλύει. — Ἆρ᾽ οὖν πάλιν καὶ εἰ τὴν ἰατρικὴν ἀντὶ χρημάτων πορισαίμεθα, φαίνοιτο ἂν
ἡμῖν καὶ τὰ χρήματα χρήσιμα ὄντα πρὸς ἀρετήν; — Καὶ e
γὰρ ἔστιν, ἔφη, τοῦτό γε. — Οὐκοῦν πάλιν ὁμοίως καὶ δι᾽ οὗ τὰ χρήματα πορισαίμεθα; — Παντάπασι μὲν οὖν

a 7 μέλλοι : μέλλει L || 9 ὑπάρχοι : -χει L || b 8 συμβαίνοι : -νει Z || c 2 μοχθηρόν : -ρῶν Z || 8 ἢ del. Hermann || d 1 τό : τοῦ LZ || 2 τῷ : τὸ LZ || 6 τὴν om. (sed add. s. l.) L || διὰ τῆς : διδακτῆς LZ || 7 πορισθείη : προσθείη Z || 8 εἰ : εἰς V.

crois-tu pas qu'un homme, par des actions mauvaises et honteuses ne puisse arriver à se procurer l'argent qui lui permettra d'acquérir la science de la médecine, grâce à laquelle il entendra, chose impossible auparavant? Et ne pourrait-il se servir de cela précisément en vue de la vertu ou d'autre chose semblable? » — « Mais je le crois tout à fait ». — « N'est-il pas vrai que ce qui est mauvais ne saurait être utile en vue de la vertu? » — « Non, en effet ». — « Il n'est donc pas nécessaire que les moyens nous aidant à acquérir les choses utiles à tel ou tel but, soient eux-mêmes utiles à ce but, sans quoi, nous devrions avouer que des choses mauvaises sont parfois utiles en vue d'un but honnête.

405 a « Mais voici qui va éclairer encore davantage ce sujet[1]. S'il est vrai qu'il faille entendre par utile aux différents buts ce qui doit d'abord exister pour que ces buts se réalisent, voyons, que répondrais-tu à ceci : se peut-il que l'ignorance soit utile en vue de la science, ou la maladie en vue de la santé, ou le vice en vue de la vertu? » — « Je n'oserais le dire ». — « Et pourtant, nous devrons bien avouer que la science ne peut se trouver là où n'existait d'abord l'ignorance, la santé, là où ne se trouvait la maladie, la vertu là où n'était le vice ». Il le concéda, me semble-t-il. « Il ne
b paraît donc pas nécessaire que tout ce qu'exige la réalisation d'un but soit en même temps utile en vue de ce but. S'il en était ainsi, l'ignorance serait utile en vue de la science, la maladie en vue de la santé, le vice en vue de la vertu ». Il ne se laissait pas facilement dissuader, même par ces raisons, que tous ces objets fussent des richesses. Je vis donc qu'il n'y avait pas plus moyen de le convaincre que de faire cuire une pierre, comme dit le proverbe[2].

c « Eh bien! continuai-je, laissons de côté ces discours,

bien, puisque le moyen participe à la nature de la fin. Donc il n'est pas possible que le mal puisse être considéré comme un moyen.

1. Ici commence l'aspect logique de la preuve : si l'on entend par moyen tout ce qui doit exister d'abord, pour qu'une fin puisse se réaliser, on aboutira aux conséquences les plus absurdes et les plus contradictoires.

2. Le sens du proverbe est qu'on travaille inutilement pour aboutir à un résultat. Cf. Aristophane, *Vespae*. 280. — Il existe d'autres expressions du même proverbe : v. g. τὸ πλίνθον πλύνειν, χύτραν ποικίλλειν, εἰς ὕδωρ γράφειν...

πάντα. — Ἆρ' οὖν ἄν σοι δοκεῖ ἄνθρωπος ἀπὸ μοχθηρῶν τε καὶ αἰσχρῶν πραγμάτων ἀργύριον αὑτῷ πορίσασθαι, ἀνθ' ὅτου τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην κτήσαιτο, ᾗ δύναιτο ἀκούειν, ἐκ τοῦ μὴ οἵου τε; τῷ δ' αὐτῷ ἐκείνῳ καταχρῆσθαι πρὸς ἀρετὴν ἢ ἕτερ' ἄττα τῶν τοιούτων; — Πάνυ μὲν οὖν ἔμοιγε δοκεῖ. — Οὐκοῦν οὐκ ἄν τό γε μοχθηρὸν χρήσιμον ἂν εἴη πρὸς ἀρετήν; — Οὐ γάρ. — Οὐκ ἄρα ἀναγκαῖόν ἐστι, δι' ὧν ἂν ἐκποριζοίμεθα τὰ πρὸς ἕκαστα χρήσιμα, καὶ ταῦτα πρὸς τὰ αὐτὰ χρήσιμα εἶναι· φαίνοιτο γὰρ ἂν ἐνίοτε μοχθηρὰ πράγματα πρὸς ἀγαθόν τι χρήσιμον εἶναι.

Ἔτι δὲ μᾶλλον καὶ ἐπὶ τούτου ἂν φανερὰ γένοιτο. 405 a
Εἴπερ γὰρ ταῦτα χρήσιμά ἐστι πρὸς ἕκαστα, ὧν ἄνευ οὐκ ἂν γένοιτο, εἰ μὴ ταῦτα προϋπάρχοι, φέρε, πῶς ἂν τὰ τοιαῦτα φήσαις; ἆρ' οἷόν τε ἀμαθίαν πρὸς ἐπιστήμην χρήσιμον εἶναι, ἢ νόσον πρὸς ὑγίειαν, ἢ κακίαν πρὸς ἀρετήν; — Οὐκ ἂν ἔγωγε φαίην. — Καὶ μὴν τόδε γ' ἂν ὁμολογήσαιμεν ἀδύνατον εἶναι, ἐπιστήμην ἐγγενέσθαι ὅτῳ μὴ ἀμαθία πρότερον ὑπάρξαι, καὶ ὑγίειαν, ὅτῳ μὴ νόσος, οὐδὲ ἀρετήν, ὅτῳ μὴ κακία. — Ἔφη γὰρ οὕτως, ὥς ἐμοὶ
δοκεῖ. — Οὐκ ἂν ἄρα φαίνοιτο ἀναγκαῖον εἶναι, ὅσων ἄνευ b
μὴ οἷόν τε γίγνεσθαι, ταῦτα καὶ χρήσιμα εἶναι πρὸς τοῦτο. Φαίνοιτο γὰρ ἂν ἡμῖν ἡ ἀμαθία πρὸς ἐπιστήμην χρήσιμος οὖσα, καὶ ἡ νόσος πρὸς ὑγίειαν, καὶ ἡ κακία πρὸς ἀρετήν. — Σφόδρα δυσπείστως εἶχε καὶ πρὸς τούτους τοὺς λόγους, εἰ μὴ πάντα ταῦτα χρήματα ἔσται. — Καταμαθὼν δ' αὐτὸν ἐγὼ ὅτι ἴσον εἴη πεῖσαι, ὅπερ ἂν τὸ λεγόμενον λίθον ἑψῆσαι.

Ἀλλὰ τούτους μὲν τοὺς λόγους, ἦν δ' ἐγώ, ἐάσωμεν c

e 4 δοκεῖ Z : δοκοῖ ALOV || 6 ᾗ Boeckh : ἢ codd. || 7 οἵου τε Aldine : οἷόν τε codd. || 405 a 4 τοιαῦτα in ras. L || 7 ἐγγενέσθαι : γενέσθαι Z || b 1 ὅσων : ὅσον V || 5 δυσπείστως Burnet : δυσπίστως AOV ἀπίστως Z δ' ἀπίστως L || 6 χρήματα : χρήσιμα V.

puisque nous ne parvenons pas à nous mettre d'accord sur le fait de reconnaître si choses utiles et richesses se confondent. Mais que dirons-nous de ceci? Jugerons-nous l'homme plus heureux et meilleur s'il a une foule de besoins concernant le corps et son régime de vie, ou s'il en a très peu et d'insignifiants? Mais peut-être pourrions-nous considérer plutôt la chose sous un autre aspect, en comparant l'homme avec lui-même et en nous demandant quel est pour lui l'état
d le meilleur, celui de santé ou celui de maladie? » — « Voilà, répondit-il, qui ne réclame pas un long examen ». — « Sans doute, repris-je, tout le monde comprend facilement que l'état de santé est meilleur que l'état de maladie. Mais quand donc avons-nous le plus de besoins et des plus variés? Quand nous sommes malades ou quand nous sommes en bonne santé? » — « Quand nous sommes malades ». — « Par conséquent, c'est lorsque nous nous trouvons dans l'état le
e plus pitoyable que le plus vivement et le plus fréquemment, les plaisirs du corps provoquent nos désirs et nos besoins[1]? » — « Il en est ainsi ». — « Et pour la même raison, comme un homme paraît être dans le meilleur état lorsqu'il se trouve le moins agité de pareils besoins, ainsi quand il s'agit de deux individus dont l'un est torturé par la multiplicité de ses désirs et de ses appétits, l'autre fort peu inquiété et calme? Par exemple : tous ceux qui jouent, et ceux qui boivent, et ceux qui sont gloutons, — car tout cela n'est pas autre chose que passions ». — « Absolument ». — « Et toutes les passions ne sont pas autre chose que des besoins. Donc les gens qui en éprouvent le plus, sont dans une situation bien plus pénible que ceux qui n'en éprouvent aucune

1. Cette thèse est développée par Platon dans *Philèbe*, 44 e, 45 a, b, c : c'est dans l'état de maladie que l'on éprouve les désirs les plus vifs, les plus intenses et ces désirs cherchent leur assouvissement dans les plaisirs corporels : Ἀλλ' οὐχ οἱ πυρέττοντες καὶ ἐν τοιούτοις νοσήμασιν ἐχόμενοι μᾶλλον διψῶσι καὶ ῥιγοῦσι καὶ πάντα ὁπόσα διὰ τοῦ σώματος εἰώθασι πάσχειν, μᾶλλόν τ' ἐνδείᾳ συγγίγνονται καὶ ἀποπληρουμένων μείζους ἡδονὰς ἴσχουσιν... (45 b). Voir aussi *Gorgias*, 493-495. — De même à la fin du chap. I de l'*Economique*, qui a servi de modèle à l'auteur d'Eryxias, Xénophon décrit la vie malheureuse de ceux qui sont asservis par les passions (cf. I, 17-fin) : plusieurs expressions rappellent celles du dialogue.

χαίρειν, ἐπειδήπερ οὐ δυνατοί ἐσμεν ὁμολογῆσαι ὁπότερον
ταῦτά χρήσιμά τ' ἐστὶ καὶ χρήματα ἢ οὔ· ἐκείνου δὲ
πέρι πῶς ἂν φαίημεν ; πότερον ἂν εὐδαιμονέστερόν τε καὶ
βελτίω ἡγησαίμεθα εἶναι ἄνθρωπον, εἰ ὡς πλείστων δέοιτο
πρὸς τὸ σῶμά τε καὶ τὴν δίαιταν ἐπιτηδείων, ἢ εἰ ὡς
ἐλαχίστων τε καὶ φαυλοτάτων ; μάλιστα δ' ἂν ἴσως καὶ
τοῦτο ὧδε θεωρηθείη, εἴ τις αὐτὸν πρὸς αὐτὸν τὸν ἄνθρω-
πον παραβάλλων σκοποῖτο ὁποτέρα τῶν ἕξεων βελτίων,
πότερον ὅταν τύχῃ νοσῶν ἢ ὅταν ὑγιαίνων. — Ἀλλὰ d
τοῦτό γ', ἔφη, οὐ πολλῆς τινος τῆς σκέψεως δεῖται. —
Ἴσως γάρ, ἦν δ' ἐγώ, παντὶ ἀνθρώπῳ εὔπορον γνῶναι ὅτι
ἡ τοῦ ὑγιαίνοντος ἕξις κρείττων ἐστὶ τῆς τοῦ κάμνοντος.
Τί δέ ; ποτέρως τυγχάνομεν πλειόνων τε καὶ μᾶλλον παν-
τοδαπῶν δεόμενοι ; ὅταν κάμνωμεν ἢ ὅταν ὑγιαίνωμεν ; —
Ὅταν κάμνωμεν. — Ὅταν ἄρα αὐτοὶ αὐτῶν τυγχάνωμεν
φαυλότατα διακείμενοι, τότε σφόδρα τε καὶ πλείστων, τὰ e
πρὸς ἡδονὰς τὰς διὰ τοῦ σώματος, ἐν ἐπιθυμίαις τε καὶ
δεήσεσίν ἐσμεν ; — Οὕτως. — Οὐκοῦν κατὰ τὸν αὐτὸν
λόγον ὥσπερ αὐτὸς αὑτοῦ τότε φαίνεται βέλτιστα ἔχων,
ὅταν ἐλαχίστων τῶν τοιούτων δέηται, οὕτω πάλιν καὶ
δυοῖν ὄντοιν, εἰ ὁ μὲν τυγχάνοι σφόδρα τε καὶ πολλῶν ἐν
ἐπιθυμίᾳ τε καὶ δεήσει ὤν, ὁ δὲ ὀλίγων τε καὶ ἡσύχως ;
οἷον τὰ τοιάδε· ὅσοι τῶν ἀνθρώπων τυγχάνουσι κυβευταὶ
ὄντες, οἱ δὲ οἰνόφλυγες, ἕτεροι δὲ γαστρίμαργοι, — ἅπαντα
γὰρ ταῦτα οὐδὲν ἕτερον τυγχάνει ὄντα ἢ ἐπιθυμίαι. —
Σφόδρα γε. — Αἱ δ' ἐπιθυμίαι πᾶσαι οὐδὲν ἕτερον ἢ
ἔνδειαί τινων. Οἱ οὖν πλεῖστα τούτων πεπονθότες
ἄνθρωποι ἐν μοχθηροτέρᾳ ἕξει εἰσὶ τῶν μηδὲν ἢ ὡς

c 2 ἐπειδήπερ : ἐπειδὴ L. || 5 ἄνθρωπον εἶναι L || 7 μάλιστα — 406 a 3 μοχθηροτέρους hab. Stob. V, 822 || 9 ὁποτέρα Stob. : -τέραν codd. || d 4 ὑγιαίνοντος : ὑγιαίνον O || 5 δέ A[1] Stob. : δαὶ LOVZ et ex em. A || ποτέρως : πότερον Stob. || 7 alterum ὅταν om. (sed add. s. l.) O || e 1 τότε : πότε Z || πλείστων : πλεῖστον V || 2 πρὸς τὰς ἡδονὰς τὰς Stob. || 5 οὕτω : τότε οὕτω Z || 6 τυγχάνοι : -χάνει Z || 7 ἡσύχως : ἥσυχος Stob.

406 a ou fort peu ». — « Oui, je comprends aussi que ces gens-là sont très malheureux, et plus ils se trouvent dans cet état, plus ils sont malheureux ». — « Ne nous paraît-il pas qu'une chose ne peut être utile à un but si nous n'en éprouvons pas le besoin pour atteindre ce but? » — « Oui ». — « Pour que les biens soient utiles en vue du corps et de ses nécessités, il faut donc en même temps que nous en éprouvions le besoin pour atteindre ce but? » — « Il me le semble ». — « Donc, qui possède le plus de choses utiles à ce but, paraît avoir également le plus de besoins à satisfaire dans ce but, puisque nécessairement c'est de toutes les choses utiles que l'on a besoin ». — « Je crois bien qu'il en doit être ainsi ». — « Donc, d'après ce raisonnement, il paraît nécessaire que ceux qui possèdent d'abondantes richesses éprouvent aussi des besoins nombreux relativement aux soins du corps : c'est, en effet, ce qui sert à ce but qui s'est révélé richesse. Ainsi, forcément, les plus riches nous paraissent être dans l'état le plus misérable, puisqu'ils manquent de tant de biens ».

ἐλάχιστα τοιαῦτα πεπονθότων. — Πάνυ μὲν οὖν ἔγωγε 406 a
καὶ σφόδρα μοχθηροὺς τοὺς τοιούτους ὑπολαμβάνω εἶναι· καὶ ὅσῳ ἂν μᾶλλον τοιούτους, τοσούτῳ καὶ μοχθηροτέρους. — Οὐκοῦν δοκεῖ ἡμῖν οὐχ οἷόν τε χρήσιμα εἶναι ταῦτα πρὸς τοῦτο, εἰ μὴ τυγχάνοιμεν καὶ δεόμενοι τούτων πρὸς τοῦτο ; — Φημί. — Ἀναγκαῖον ἄρα, εἴπερ μέλλει ἡμῖν χρήσιμα εἶναι ταῦτα πρὸς τὰς τοῦ σώματος θεραπείας τῶν ἐνδειῶν, ἅμα καὶ δεῖσθαι ἡμᾶς τούτων πρὸς τοῦτο ; — Ἔμοιγε δοκεῖ. — Οὐκοῦν ὅτῳ τυγχάνει πλεῖστα χρήσιμα ὄντα πρὸς τοῦτο, οὗτος ἂν φαίνοιτο καὶ πλείστων δεόμενος πρὸς τοῦτο, εἴπερ ἀνάγκη τῶν χρησίμων πάντων προσδεῖσθαι. — Ἔμοιγε δοκεῖ οὕτω φαίνεσθαι. — Ἀναγκαῖον ἄρα φαίνεται κατά γε τοῦτον τὸν λόγον, οἷς τυγχάνει πολλὰ χρήματα ὄντα, τούτοις καὶ πολλῶν δεῖσθαι τῶν πρὸς τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν ἐπιτηδείων· τὰ γὰρ πρὸς τοῦτο χρήσιμα ὄντα χρήματα ἐφαίνετο. Ὥστε ἐξ ἀνάγκης ἂν ἡμῖν φαίνοιντο οἱ πλουσιώτατοι μοχθηρότατα διακείμενοι, εἴπερ γε καὶ πλείστων τοιούτων ἐνδεεῖς ὄντες.

406 a 4 οὐκοῦν in ras. V || 6 μέλλει : -λοι V || 14 τούτοις : τούτους Horreus.



AXIOCHOS

NOTICE

I

LA COMPOSITION

Par sa composition, l'*Axiochos* est assez différent des dialogues précédents et même des autres dialogues platoniciens. Les genres narratif et dramatique se mêlent d'une façon étrange : la première page affecte la forme d'une conversation rapportée par Socrate, puis subitement, sans aucune transition, le récit est abandonné et le lecteur est transporté en plein drame.

Tous les personnages sont empruntés à Platon. Les deux interlocuteurs de Socrate, Axiochos, fils d'Alcibiade l'ancien et oncle du grand Alcibiade; Clinias, fils d'Axiochos, sont nommés dans l'*Euthydème* (275 a. Cf. 271 b, 273 a, 274 b). A côté de Clinias, on trouve encore deux personnages bien connus : le musicien Damon et Charmide, fils de Glaucon, qui ont ici un simple rôle de figurants.

Introduction. Socrate se promenait aux bords de l'Ilissos, quand viennent à sa rencontre Clinias avec ses deux amis Damon et Charmide. Axiochos est dangereusement malade ; il va peut-être mourir. Or, il supporte difficilement son destin. On prie Socrate de se rendre auprès du mourant pour le consoler et lui donner courage. Le philosophe se détourne aussitôt de sa route et suit ses compagnons. Axiochos a repris quelques forces, mais il est toujours moralement bien atteint. Il se lamente sur sa fin prochaine (364-365 b).

Le dialogue qui s'engage entre Socrate et le malade est constitué par une série d'arguments tendant tous à prouver qu'on ne doit pas redouter la mort, mais qu'on peut, au contraire, la désirer et la souhaiter. Ces arguments sont de deux sortes : les uns, plutôt matérialistes, négligent, ou du moins laissent trop dans l'ombre, les raisons qui militent en faveur de l'immortalité de l'âme et du bonheur qui suit la mort. Ils insistent sur la délivrance des maux de la vie. Aussi ne font-ils aucune impression sur Axiochos. Les autres exposent les motifs qui permettent de croire à la survie de l'âme ; ils laissent entrevoir la félicité qui attend les hommes dans une existence nouvelle et transformée. Ces derniers, de tendance platonicienne, convainquent pleinement le malade et lui rendent sa force d'âme.

Ire Partie. Socrate développe trois arguments pour persuader Axiochos qu'il ne faut point redouter la perte de la vie terrestre et des biens d'ici-bas.

Premier argument (365 d-366 b). — Tu te lamentes sur ton insensibilité future, sur la perte des jouissances et des plaisirs, et, par ailleurs tu redoutes la pourriture du tombeau. N'est-ce point là un état d'esprit contradictoire ? Si tu dois retomber dans une complète insensibilité, quel mal peux-tu craindre ? Rappelle-toi que lorsque le composé est détruit, le corps ne constitue pas l'homme. Nous sommes une âme. L'enveloppe corporelle est, au contraire, une source de misères. Quitter la vie, c'est passer d'un mal à un bien.

Deuxième argument (366 d-369 b). — Socrate prétend reproduire un discours de Prodicos. Le sophiste aimait à étaler les misères des divers âges de la vie. De l'enfance à la vieillesse, les peines se succèdent sans répit. Aussi les dieux se hâtent-ils de délivrer ceux qu'ils chérissent. Personne ici-bas n'est content de son sort. La vie ne mérite donc pas qu'on s'y attache si fortement.

Troisième argument (369 b-d). — Cet argument est encore emprunté à Prodicos : la mort, disait-il, ne peut affecter les vivants, puisqu'ils existent, ni les morts, puisqu'ils ne sont plus et par conséquent ne peuvent être affectés par rien.

Ce sont là purs sophismes, répond Axiochos, bavardages d'école dont on nous rebat les oreilles aujourd'hui et qui ne m'apportent pas la moindre consolation (369 d).

IIe Partie. Socrate abandonnant les thèmes précédents va chercher à suggérer directement le bonheur de l'âme après la mort.

Quatrième argument (370 b-371). — Raisons en faveur de l'immortalité de l'âme : les grandes œuvres accomplies par la nature mortelle, œuvres de l'esprit surtout, comme la contemplation et l'étude des astres. Il faut qu'il y ait en nous un véritable esprit divin. Donc l'âme doit persister et, après la mort, une vie infiniment désirable de joie et de contemplation nous attend.

Cette perspective convertit Axiochos à des sentiments de confiance et de courage.

Confirmation par le mythe (371-fin). — Le récit du mage Gobrias appuie les raisons précédentes. Socrate rapporte la description du séjour des âmes, telle qu'il l'a lue sur les tablettes d'airain de Délos, description des lieux de délices où vivent les âmes justes et des lieux de tourments où les âmes injustes expient leurs crimes dans des supplices éternels. Le philosophe n'affirme pas avec certitude tous les détails du mythe, mais il en retient l'idée féconde : toutes les âmes sont immortelles et, au sortir de cette vie, exemptes de douleurs, elles jouissent d'une félicité sans terme, si elles ont pratiqué le bien.

Axiochos, désormais pleinement convaincu et réconforté, non seulement ne redoute plus la mort, mais la désire plutôt comme une délivrance.

II

LE GENRE LITTÉRAIRE

L'*Axiochos* est littérairement construit comme un discours de consolation. Il se donne du reste comme tel et, dès le début, Clinias s'adressant à Socrate, l'exhorte à venir remplir auprès du mourant le rôle de consolateur : ἀφικόμενος οὖν παρηγόρησον αὐτόν (364 c).

Le genre consolatoire ne fut probablement pas constitué comme une forme littéraire distincte avant l'académicien

Crantor [1]. Mais il existait déjà en germe dès les temps les plus anciens, et poètes ou prosateurs développaient fréquemment les motifs propres à calmer les douleurs. Douleurs de la pauvreté ou de l'exil, rigueurs de l'esclavage, disgrâces de la vie ou de l'honneur... tels étaient les thèmes habituels sur lesquels les rhéteurs aimaient à broder [2]. Pas un pourtant ne fut peut-être plus populaire que celui de la mort. Lucien raille la coutume de convoquer, à l'occasion d'un deuil, les fabricants de lamentations qui se font un devoir de rappeler les calamités anciennes [3]. Cette coutume existait déjà au temps d'Homère, et le poète dépeint, aux funérailles d'Hector, les aèdes mêlant leurs thrènes aux gémissements des femmes [4]. C'est au thrène qu'il faut sans doute rattacher l'ἐπιτάφιος λόγος, éloge funèbre qui tient à la fois de la louange et de la consolation, ainsi que le définit Platon dans le *Ménéxène* (236 e). Les rhéteurs et les sophistes de l'âge classique cultivaient volontiers ce genre, et l'exercice du *Ménéxène* semble bien être une fine parodie de cette mode littéraire. Platon cite les noms d'Archinos et de Dion, qui devaient être des professionnels de l'éloge funèbre. Nous savons aussi que Gorgias composa un ἐπιτάφιος dont quelques extraits sont parvenus jusqu'à nous [5]. Nous possédons encore l'*Evagoras* d'Isocrate, oraison funèbre d'un roi de Cypre qui avait lutté courageusement contre les Perses.

D'autres écrits étaient plus directement des traités de consolations, par exemple ces dialogues, dissertations, lettres, que l'on trouve dans presque toutes les écoles et qui, sous des titres différents, visent au même but. Ainsi le περὶ τῶν ἐν Ἅιδου de Démocrite paraît avoir voulu démontrer combien est vaine la crainte de la mort. Des rhéteurs, comme Alcidamas, se complaisaient à énumérer les misères humaines pour apprendre à se détacher de la vie [6]. On peut ranger encore dans cette catégorie des dialogues philosophiques comme le

1. Cf. Buresch, *Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica*, in *Stud. zur Classischen Philologie*, Leipzig, 1886, p. 4.
2. Cicéron, *Tusculanes* III, 34, 81.
3. Lucien, *De Luctu*, XX.
4. *Iliade*, XXIV, 720 et suiv.
5. Cf. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, 76 B, 5ª et 6.
6. Cicéron, *Tusculanes*, I, 116.

Phédon de Platon ou l'*Eudème* d'Aristote, tous deux hommages de l'amitié, mais encore expression d'une espérance que la mort ne peut éteindre[1]. Enfin, il existait de nombreux traités qui avaient pour titre περὶ θανάτου, περὶ πένθους, et qui ont aujourd'hui presque tous disparu. Toutefois, nous pouvons connaître quelques-uns des thèmes favoris, grâce aux emprunts de Plutarque ou de Cicéron[2].

Quels étaient ces thèmes ? Il semble qu'on puisse les ramener aux deux hypothèses que suggère Platon dans l'*Apologie de Socrate* : « ...Que de raisons d'espérer que mourir est un bien ! dit Socrate à ses juges. Car de deux choses l'une : ou bien celui qui est mort n'est plus rien, et en ce cas, il n'a plus aucun sentiment de quoi que ce soit ; ou bien, conformément à ce qui se dit, la mort est un départ, un passage de l'âme, de ce lieu dans un autre »[3]. Ces deux thèmes furent alternativement développés par les auteurs de consolations, parfois même simultanément.

Si l'âme disparaît, qu'avons-nous à redouter la mort ? Nous sommes, au contraire, délivrés de bien des maux. Les misères humaines furent un lieu-commun souvent développé dans diverses écoles. Le sophiste Antiphon les énumérait avec complaisance et concluait au peu de valeur de la vie[4]. Le rhéteur Alcidamas, disciple de Gorgias, louait la mort, nous l'avons dit, parce qu'elle délivre. Le cyrénaïque Hégésias allait jusqu'à exciter chez ses auditeurs le désir de se sous-

1. On trouve des fragments du dialogue aristotélicien Εὔδημος ἢ περὶ ψυχῆς dans l'édition de Berlin, fg. 32. Aristote écrivit probablement cet ouvrage en l'honneur d'Eudème, son ami, tué à Syracuse en 354.

2. Cf. surtout Plutarque, *Consolat. ad Appollon.* et Cicéron, *Tusculanes*. — Parmi les auteurs de consolations, on peut citer entre autres, Xénocrate qui écrivit un περὶ θανάτου (Diog. IV, 12) ; chez les Cyniques, Antisthène (Diog. VI, 17), Diogène (Cicéron, *Epist.* 60, 5), Cratès ; chez les Cyrénaïques, Hégésias, surnommé πεισιθάνατος (Diog. II, 94 sq. ; Cicéron, *Tuscul.* 1, 84) ; dans l'école d'Aristote, Théophraste, avec Καλλισθένης ἢ περὶ πένθους (Diog. V, 44 ; Cicéron, *Tuscul.* III, 10, 21) ; chez les Stoïciens, Chrysippe, avec un περὶ παθῶν ; chez les Epicuriens, Epicure, Métrodore (Sénèque. *epist.* 98, 9).

3. *Apologie*, 40 c. Traduct. M. Croiset (collect. Guill. Budé).

4. Cf. Diels, *Die Fragm. der Vorsok.* II, 80 B, frg. 49, 51, 54.

traire à la vie[1]. Callimaque montrait la nature comme une usurière, jalouse de reprendre ses dons, et louait le sort de ceux qui ont peu vécu[2]. Epicure insistait sur le fait que la mort est la privation de toute sensibilité; elle ne peut nous affecter, puisqu'aucun mal ne peut alors nous atteindre[3]. Très probablement, Démocrite avait, avant lui, vulgarisé cet argument[4].

Platon, au contraire, donne ses préférences à la thèse de l'immortalité et cherche dans la persistance de l'âme après la mort, des motifs de confiance et d'espoir[5]. De même Aristote, qui détaille les raisons que nous avons de croire à l'immortalité et appelle vie véritable celle où nous ne sommes plus liés à un corps mortel[6].

Ces thèmes, développés à toutes les époques, épars dans des ouvrages de forme et de tendance très diverses, furent recueillis et groupés par Crantor qui semble avoir créé le genre littéraire de la consolation. L'académicien Crantor vécut de la fin du IVe siècle jusqu'après le milieu du IIIe. Disciple de Démocrite et de Polémon, maître d'Arcésilas, il est surtout resté célèbre par son traité *sur le Deuil* (περὶ πένθους), dont l'influence fut très grande. Nous ne possédons plus cet ouvrage, mais grâce principalement à l'utilisation qui en a été faite par Plutarque dans la *Consolation à Apollonios* et par Cicéron au 1er livre des *Tusculanes,* il nous est possible d'en retrouver les grandes lignes[7]. Le περὶ πένθους, destiné à Hippoklès pour le consoler de la mort de ses enfants, était une sorte d'exhortation où l'auteur avait accumulé tous les motifs propres à calmer la douleur de son ami, même les motifs les plus opposés entre eux. C'est ainsi qu'il semble avoir, comme le Socrate de l'*Apologie* platonicienne, maintenu d'une part l'hypothèse de l'anéantissement total de l'homme

1. *Tusculanes* I, 83, 84.
2. *Tusculanes* I, 39, 93.
3. *Lettre à Ménécée,* 124, 125, 126.
4. Cicéron, *Tusculanes* I, 82.
5. *Phédon* 115 c-116 a.
6. Voir les fragments d'*Eudème,* dans l'édition de Berlin, V, fg. 33, 36.
7. Pohlenz, à l'aide de ces imitations anciennes, a essayé de reconstituer la suite des idées dans le traité de Crantor. Cf. *De Ciceronis Tusculanis disputationibus,* Göttinger, Preisverteilungsprogr. 1909.

et, par conséquent, de la disparition totale de la sensibilité, de l'autre, celle de l'immortalité de l'âme avec les joies de la vie future. Autour de ces hypothèses devaient se grouper les différents lieux communs depuis si longtemps en vogue : les maux de l'existence humaine, les bienfaits de la mort qui délivre des souffrances, bienfaits tels, que les dieux n'hésitent pas à soustraire aux douleurs de la terre ceux qu'ils chérissent ; la nécessité de modérer ses passions et de se soumettre au destin... Ce traité obtint un immense succès. Diogène-Laërce rapporte combien il fut admiré[1]. « Legimus omnes, écrit Cicéron, Crantoris ueteris Academici de luctu. Est enim non magnus, uerum aureolus et, ut Tuberoni Panaetius praecipit, ad uerbum ediscendus libellus[2] ». Ce fut probablement à cette époque que des écoles se spécialisèrent dans tel ou tel genre de consolation, comme nous l'apprend Cicéron[3], et que l'on commença à classer les différents thèmes et les différentes argumentations. Chaque école avait sa méthode particulière, conforme à sa tendance philosophique[4].

Nous n'avons pas à refaire, après Buresch, l'histoire des traités de consolation dans l'antiquité. Il suffit à notre but d'avoir fait connaître le milieu où a pu naître l'*Axiochos*. Nous avons insisté sur l'œuvre de Crantor à cause des ressemblances frappantes qui apparentent notre dialogue au *de Luctu*. On se demande alors si l'auteur de l'*Axiochos* est un précurseur ou un imitateur. Nous pourrions noter, sans doute, que les anciens se sont surtout recommandés de Crantor et ce serait déjà une présomption en faveur de l'originalité de ce dernier, mais le problème doit être examiné de plus près.

III

L'ÉPOQUE ET L'AUTEUR

Au Ier siècle de notre ère, l'*Axiochos* était connu et passait très probablement pour un apocryphe de Platon : Thrasylle,

1. Diog. L. IV, 27 : θαυμάζεται δὲ αὐτοῦ βιβλίον μάλιστα τὸ περὶ πένθους.
2. *Acad.* II, XLIV, 135.
3. *Tuscul.* III, 34, 81.
4. *Tuscul.* III, 31, 76.

en effet, d'après le catalogue que nous a conservé Diogène-Laërce, le rangeait parmi les dialogues unanimement rejetés [1]. Cependant quelques années plus tard, Clément d'Alexandrie, qui cite un passage, attribue l'œuvre à Platon, et, au v[e] siècle, Stobée transcrit dans son *Anthologie* presque la moitié du dialogue, sous le nom de Platon. Nul pourtant aujourd'hui ne soutient cette thèse. Il est inutile de la discuter et si l'autorité de Thrasylle ne suffit pas, une lecture, même superficielle, convaincra le lecteur. Les différences sont trop considérables entre les écrits platoniciens et cette médiocre dissertation de rhéteur : différences dans la langue : « Il n'est pas une page, affirme M. Couvreur, où le lecteur ne soit dix fois choqué par quelqu'un de ces mots barbares, par quelque tournure qui frise l'incorrection » [2] ; différences dans la composition, souvent gauche et embarrassée, dans la doctrine même qui, en bien des points, se distingue de celle de Platon et se fait l'écho de théories plus récentes [3]. Mais il n'est pas besoin d'insister.

Les anciens mentionnaient un *Axiochos* parmi les œuvres d'Eschine [4]. Aussi quelques critiques ont prétendu restituer à ce dernier notre dialogue. Citons principalement Buresch qui s'est fait, il y a plus de trente ans, le défenseur de cette thèse. Mais les arguments apportés sont si fragiles et les objections qu'on oppose tellement fortes, que nul aujourd'hui ne songe à maintenir cette attribution. Le dialogue pseudo-platonicien ne répond en aucune manière à ce que les anciens nous apprennent des écrits d'Eschine [5] ; de plus, certains développements, des expressions, une phrase entière que la tradition nous rapporte comme appartenant à l'*Axiochos* du socratique,

1. Diog. L. III, 57.

2. P. Couvreur, *Revue Critique* XLI, p. 76.

3. Cf. J. Chevalier, *Etude Critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos sur la Mort et sur l'immortalité de l'âme*, Paris, Alcan, 1915, p. 15-24.

4. Diog. L. II, 61.

5. « Les anciens, écrit M. Chevalier, *op. cit.*, p. 25, tenaient les dialogues d'Eschine pour les plus parfaits modèles de la prose attique : ils en vantent l'esprit, l'ironie légère et l'élégante simplicité du style, toutes qualités visibles dans les fragments qui nous en sont parvenus, mais totalement absentes de l'*Axiochos* ». — Cf. Diog. L. II, 60, 61.

ne se retrouvent pas dans le dialogue présent[1]. Il faudrait donc supposer que l'œuvre nous a été transmise mutilée. Et telle est, en effet, l'hypothèse de Buresch. Mais c'est là une position désespérée et que rien ne justifie. Tel quel, le petit écrit s'explique sans difficulté ; il manifeste, sans doute, des maladresses et des gaucheries de l'auteur, mais ne laisse deviner aucune lacune du texte. Tout essai de reconstruction demeure arbitraire.

Faudrait-il rechercher l'auteur parmi les disciples immédiats de Platon ? Marsile Ficin nomme Xénocrate et fait remarquer que Diogène cite un περὶ θανάτου parmi les œuvres de ce dernier. Aussi Ficin fait-il précéder sa traduction du titre *Xenocratis Platonis de morte*. Otto Immisch[2] voit aussi dans l'*Axiochos* l'écrit d'un académicien assez peu éloigné de l'époque de Platon et suggère le nom du successeur de Xénocrate, Polémon.

Outre les objections de détail contre cette attribution à un académicien du ɪvᵉ siècle, objections que M. Chevalier a fort bien mises en relief dans sa thèse[3], certains caractères essentiels du dialogue sont des indices évidents d'une date beaucoup plus tardive.

Le style.

Tout d'abord, le style à lui seul constitue une vraie difficulté pour situer l'auteur à l'époque classique : il est émaillé de termes poétiques, d'expressions étranges, de tournures bizarres qui s'expliqueraient difficilement chez un grec du ɪvᵉ siècle ; les néologismes abondent, l'application de la syntaxe paraît souvent des plus fantaisistes : on notera, en particulier, l'emploi souvent déconcertant des prépositions[4] ; certaines phrases donnent même parfois l'impression d'être une tra-

1. Le mot ἀλεκτρυονοτρόφοι, qui se trouvait d'après Pollux (*Onom.* VII, 135) dans l'*Axiochos* d'Eschine, est absent de notre dialogue ; de même, tout un développement contre Alcibiade (Athénée V, 62, 220 c).

2. *Philologische Studien zu Plato.* Erstes Heft, *Axiochus*, Leipzig, 1896.

3. *Op. cit.*, p. 29 et suiv.

4. Par exemple, 364 b πρὸς σοῦ, au sens de « à ton sujet » ; 365 b ἔχειν περὶ et l'accusatif signifiant « convenir à ». — Notons aussi la périphrase d'époque tardive οἱ περὶ Θηραμένην 368 d ; τοὺς περὶ Ἡρακλέα 371 e pour Θηραμένης, Ἡρακλῆς.

duction de latinismes. M. Chevalier a pu dresser en une vingtaine de pages un lexique de cette langue très peu classique et il nous avertit encore que sa liste n'est pas exhaustive [1]. Qu'une telle quantité de constructions ou de mots, si peu en harmonie avec la langue du IVe ou même du IIIe siècle, se rencontre dans un ouvrage aussi court, on avouera que c'est déjà là une forte présomption en faveur de l'origine tardive de l'écrit.

Les Anachronismes. Le dialogiste affectionne les descriptions de lieux, les souvenirs historiques ; il aime à rappeler les institutions en vigueur au moment où la scène est censée se passer. Il ne dédaigne ni la couleur locale, ni l'érudition. Pour des faits très connus, comme les événements principaux de la vie de Socrate ou la topographie de certains monuments d'Athènes, la difficulté n'était pas très grande. Mais les détails, parfois trop peu clairs il faut le reconnaître, qu'il apporte sur une législation qui a évolué continuellement au cours des siècles, ne sont pas exempts d'anachronismes. Nous voulons parler des quelques développements consacrés à l'éducation de l'enfant et à l'éphébie (366 d-367 b). Plusieurs traits sont peu conformes avec ce que nous apprennent les auteurs ou les inscriptions du temps. Aucun texte, sauf celui d'*Axiochos*, ne mentionne le pédotribe parmi les maîtres de l'enfant, mais tous les documents à nous connus le comptent parmi ceux qui contribuaient à la formation des éphèbes [2]. Il se pourrait toutefois qu'il y ait eu des pédotribes privés pour enseigner la gymnastique aux enfants. Nous n'oserions affirmer non plus que le κριτικός dont il est question une ligne plus loin, et qui est désigné comme un des professeurs de l'adolescent, n'ait pas existé à l'époque classique. En dehors de l'*Axiochos*, plusieurs témoignages confirment l'origine assez ancienne du terme qui fut remplacé par celui de γραμματικός [3]. Mais les détails qui concernent l'éphébie sont sans

1. *Op. cit.*, p. 44-63.

2. Cf. Aristote, *Ath. Pol.* 42. L'assertion contraire de P. GIRARD et de G. FOUGÈRES dans le *Dictionnaire Daremberg et Saglio*, art. *Education* et *Pédotribe*, II, 1, p. 471 et IV, 1, p. 277, repose sur l'unique témoignage de l'*Axiochos*.

3. Cf. Clem. d'Alex., *Strom.* I, 16, 79, *St.* II, p. 51 : 'Απολλό-

aucun doute erronés. L'expression ἐγγράφεσθαι εἰς ἐφήβους pour désigner l'inscription parmi les éphèbes, ne se rencontre pas chez les auteurs du ve et du ive siècle, parce que l'inscription dans l'éphébie se confondait alors avec l'inscription sur le registre du dème. La formule consacrée que l'on trouve chez Aristote est ἐγγράφεσθαι εἰς τοὺς δημότας (*Ath. Pol.*, 42). « Plus tard, écrit P. Girard [1], à partir du i^er siècle avant notre ère, on trouve sur les marbres la mention d'une inscription spéciale dans les rangs de l'éphébie, désignée par le terme ἐγγραφαί. C'est que l'inscription sur le registre du dème n'a plus pour les éphèbes la même importance qu'autrefois. L'éphébie n'étant plus obligatoire, on n'est plus tenu d'y entrer à l'âge de la majorité légale ; on y entre avant ou après dix-huit ans [2] ».

Quand l'auteur fait mention de la surveillance exercée par l'Aréopage sur la jeunesse, il décrit un état de choses qui existait dans des temps reculés, mais qui avait cessé au ive siècle. Isocrate nous parle de cette époque comme d'un souvenir [3]. Aristote qui nous a laissé dans sa *Constitution des Athéniens* (ch. 42) des renseignements de première valeur sur l'éphébie, ne souffle mot de la surveillance de l'Aréopage. Plus tard, au contraire, sous la domination romaine, l'Aréopage reprit son influence ancienne. C'est lui qui s'occupait « de l'instruction de la jeunesse ; car ce fut lui qui, sur la demande de Cicéron, insista auprès du péripatéticien Cratippe pour le décider à se fixer à Athènes et à y enseigner la philosophie. Quintilien nous parle d'une condamnation prononcée par les aréopagites contre un enfant qui s'était amusé à maltraiter des cailles : « signum perniciosissimae mentis » [4].

δωρος δὲ ὁ Κυμαῖος πρῶτος ⟨τοῦ γραμματικοῦ ἀντὶ⟩ τοῦ κριτικοῦ εἰσηγήσατο τοὔνομα καὶ γραμματικὸς προσηγορεύθη, ἔνιοι δὲ Ἐρατοσθένη τὸν Κυρηναῖόν φασιν, ἐπειδὴ ἐξέδωκεν οὗτος βιβλία δύο « γραμματικὰ » ἐπιγράψας. Apollodore est du iiie s. Cf. Gudeman in *Pauly-Wissowa*, 11, 2, col. 1912-1915.

1. *Dictionnaire Daremberg et Saglio*, Art. *Ephébie*, II, 1, p. 624.

2. P. Girard dit aussi que « l'expression ἐγγράφεσθαι εἰς τοὺς ἐφήβους qu'emploient parfois les auteurs du ive s. est un simple abus de langage ». Mais en fait d'auteurs du ive siècle, il ne cite que l'*Axiochos*, et cela parce qu'il suppose la date ancienne du dialogue.

3. *Areopag.* 37-56.

4. E. Caillemer, dans le *Dictionnaire Daremberg et Saglio*, art.

Les descriptions de l'*Axiochos* ont difficilement pu être écrites par un contemporain de Socrate et de Platon.

Les Emprunts. Enfin, les emprunts manifestes faits à des auteurs récents confirment l'origine tardive du dialogue.

1. — On a reconnu depuis longtemps la ressemblance qui existe entre certaines assertions de l'*Axiochos* et des doctrines épicuriennes. La comparaison des textes ne permet aucun doute. Que l'on rapproche, par exemple, la *Lettre à Ménécée* (Diog. L. X, 124-127) de plusieurs passages de l'*Axiochos* (365 d, 369 b, c), on ne pourra expliquer par un pur hasard une telle similitude de pensées et d'expressions. Qu'il nous suffise de mettre en parallèle les deux textes où est développé le thème suivant : ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.

Lettre à Ménécée
(Diog. L., X, 124, 125).

ὅθεν γνῶσις ὀρθὴ τοῦ μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον.

Οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφότι γνησίως τὸ μηθὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν. Ὥστε μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι τὸν θάνατον, οὐχ ὅτι λυπήσει παρών, ἀλλ' ὅτι λυπεῖ μέλλων. Ὃ γὰρ παρὸν οὐκ ἐνοχλεῖ, τόδε προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ. Τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. Οὔτ' οὖν πρὸς τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδήπερ περὶ οὓς μὲν οὐκ ἔστιν, οἱ δ' οὐκέτι εἰσίν.

Axiochos
(369 b, c).

ἤκουσα δέ ποτε καὶ τοῦ Προδίκου λέγοντος ὅτι ὁ θάνατος οὔτε περὶ τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε περὶ τοὺς μετηλλαχότας...

Ὅτι περὶ μὲν τοὺς ζῶντας οὐκ ἔστιν, οἱ δὲ ἀποθανόντες οὐκ εἰσίν. Ὥστε οὔτε περὶ σὲ νῦν ἐστίν — οὐ γὰρ τέθνηκας — οὔτε εἴ τι πάθοις, ἔσται περὶ σέ· σὺ γὰρ οὐκ ἔσῃ. Μάταιος οὖν ἡ λύπη, περὶ τοῦ μήτε ὄντος μήτε ἐσομένου περὶ Ἀξίοχον Ἀξίοχον ὀδύρεσθαι... Τὸ γὰρ φοβερὸν τοῖς οὖσίν ἐστι· τοῖς δ' οὐκ οὖσι πῶς ἂν εἴη ;

Aréopage, I, 1, p. 404. Voir aussi Thalheim, dans Pauly-Wissowa, *Real Encycl. der Class. Alt.* 2^{1} col. 628 et suiv.

Mais l'imitateur est-il Epicure ou l'auteur d'*Axiochos*? Sextus Empiricus attribue explicitement à Epicure l'origine et le sens de cette maxime[1]. De plus, suivant la remarque très juste de M. Chevalier, « ...lorsqu'on trouve un même développement chez deux auteurs, dont l'un est original et dont l'autre n'est qu'un reflet, lorsque surtout ce développement, chez l'un, est en accord avec sa pensée et que chez l'autre, il est comme rapporté ou *plaqué*, il y a ordinairement de fortes présomptions que le second a copié le premier[2] ». Or, il suffit de réintégrer dans la doctrine épicurienne la formule commentée pour voir combien elle est cohérente avec l'ensemble, tandis que, dans notre dialogue elle fait l'impression d'une ajoute maladroite.

Il faut aussi, je crois, rapporter à l'influence épicurienne la conception du pseudo-Platon sur la nature du composé humain et sur l'œuvre qu'accomplit la mort. Pour l'auteur de l'*Axiochos*, l'âme et le corps constituent une sorte de synthèse (σύγκρισις), et la mort dissout cet assemblage : l'âme va dès lors dans son propre séjour, mais le corps, enveloppe mortelle, n'est plus l'homme, car nous sommes une âme (365 e). Sextus-Empiricus donne comme théorie d'Epicure une semblable doctrine sur la constitution de la personne humaine et sur son état après la séparation des parties essentielles : φασὶ δὲ καὶ ὡς εἴπερ συνεστήκαμεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ὁ δὲ θάνατος διάλυσίς ἐστι ψυχῆς καὶ σώματος. Mais Epicure se préoccupe peu de l'âme. Pour lui, l'homme, c'est le composé : ὅτε μὲν ἡμεῖς ἐσμεν, οὐκ ἔστιν ὁ θάνατος· (οὐ γὰρ διαλυόμεθα) ὅτε δὲ ὁ θάνατός ἐστιν, οὐκ ἐσμὲν ἡμεῖς. τῷ γὰρ μηκέτι τὴν σύστασιν εἶναι τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, οὐδὲ ἡμεῖς ἐσμέν[3]. On saisit assez bien, sur cet exemple, à la fois le procédé de composition et la maladresse du dialogiste, ce qui, une fois encore, confirme que c'est lui l'imitateur. Il a reproduit la doctrine et, en partie, les termes de son modèle, mais son éclectisme lui joue un mauvais tour et il ne s'aperçoit pas que la tendance platonicienne est inconciliable avec la tendance épicurienne : d'une part, il affirme qu'on n'existe

1. *Pyrrh. Hypotyp.* III, 229 ; *Adv. Math.* I, 285.
2. *Op. cit.*, p. 28.
3. *Pyrrh. Hypot.* III, 229. — Cf. Tertullien, *De Anima*, c. 42 ; Lactance, III, 17 ; Cicéron, *De Fin.* 2, 31 ; Aulu-Gelle, II, 8.

plus après la mort (σὺ γὰρ οὐκ ἔσῃ, 365 e) et il en donne comme preuve la dissolution de l'âme et du corps ; d'autre part, il replace la personnalité dans l'âme persistante : ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ψυχή... Toute cette description de l'âme révèle du reste des traces épicuriennes ; la théorie de l'âme répandue à travers les pores du corps, et la métaphore de l'enveloppe, la tente (σκῆνος), pour désigner le corps, remonte à Démocrite, mais il n'est pas douteux que les épicuriens la lui empruntèrent [1].

2. — Le περὶ πένθους de Crantor est encore, nous l'avons dit, une source du dialogue. L'auteur de l'*Axiochos* a voulu écrire sous forme dramatique une consolation. Il était naturel qu'il se référât au modèle du genre. Le traité de Crantor, aujourd'hui disparu, ne peut être reconstitué qu'approximativement, mais les citations ou les imitations de Plutarque et de Cicéron permettent de constater des analogies de pensées ou même d'expressions entre les deux ouvrages. Peut-être le pseudo-Platon doit-il à son devancier l'idée du double thème qui a pour but de rassurer contre la crainte de la mort : d'une part, l'insensibilité totale du corps après la séparation de l'âme ; de l'autre, les joies de l'immortalité [2]. Sans doute aussi, tous les développements sur les maux de la vie se trouvaient déjà chez Crantor [3]. Il est fort possible également, que les deux légendes d'Agamède et Trophonios et des fils de la prêtresse d'Argos, rapportées dans le même sens par Plutarque et par Cicéron, proviennent de la même source [4]. La manière enfin d'exprimer certaines idées témoigne de la parenté des deux écrits. On s'en convaincra sans peine, par exemple, si on compare les procédés de rédaction dans le développement de la maxime que la mort nous laissera

1. *Axiochos* 365 e-366 b. — Sur la théorie épicurienne, voir Diog. L. X, 63.

2. Cf. Burresch, *op. cit.*, p. 54.

3. Cf. Plutarque, *Consol. ad Apoll.* 27, 115 B qui attribue à Crantor un développement de ce genre. Voir aussi Cicéron *Tusculanes* I, 34, 83.

4. Cf. *Axiochos* 367 c. Plutarque, *Consol. ad Apoll.* 108 EF, 109 A ; Cicéron, *Tusc.* I, 47, 113, 114. Voir Feddersen, *Ueber den pseudo-platonischen Dialog Axiochus*, Programm v. Cuxhaven, 1895, p. 17.

insensibles après la séparation de l'âme, tout comme elle nous laissait indifférents avant notre naissance :

Axiochos.	Crantor adapté par Plutarque et Cicéron.
Tu te lamentes, comme si tu mourais pour revivre et tu ne songes pas que tu retombes dans une complète insensibilité. ...εἰς παντελῆ μεταβαλὼν ἀναισθησίαν καὶ τὴν αὐτὴν τῇ πρὸ τῆς γενέσεως. Ὡς οὖν ἐπὶ τῆς Δράκοντος ἢ Κλεισθένους πολιτείας οὐδὲν περὶ σὲ κακὸν ἦν — ἀρχὴν γὰρ οὐκ ἦς, περὶ ὃν ἂν ἦν — οὕτως οὐδὲ μετὰ τὴν τελευτὴν γενήσεται· σὺ γὰρ οὐκ ἔσῃ περὶ ὃν ἔσται (365 d). Μάταιος οὖν ἡ λύπη, περὶ τοῦ μήτε ὄντος μήτε ἐσομένου περὶ Ἀξίοχον Ἀξίοχον ὀδύρεσθαι, καὶ ὅμοιον ὡς εἰ περὶ τῆς Σκύλλης ἢ τοῦ Κενταύρου[1] τις ὀδύροιτο, τῶν μήτε ὄντων περὶ σὲ μήτε ὕστερον μετὰ τὴν τελευτὴν ἐσομένων (369 c).	εἰς τὴν αὐτὴν οὖν τάξιν οἱ τελευτήσαντες καθίστανται τῇ πρὸ τῆς γενέσεως. (*Consol. ad Apoll.* 15, 109 E). Natura uero sic se habet, ut, quo modo initium nobis rerum omnium ortus noster afferat, sic exitum mors. Ut nihil pertinuit ad nos ante ortum, sic nihil post mortem pertinebit (Tusc. I, 38). Qui enim satis uiderit, id quod est luce clarius, animo et corpore consumpto totoque animante deleto et facto interitu uniuerso, illud animal quod fuerit, factum esse nihil, is plane perspiciet inter Hippocentaurum qui numquam fuerit, et regem Agamemnonem nihil interesse nec pluris nunc facere M. Camillum hoc civile bellum, quam ego, illo uiuo, fecerim Romam captam (Tusc. I, 37).

3. — La plupart des critiques ont encore noté des rapprochements incontestables entre certains textes de l'*Axiochos* et plusieurs fragments des moralistes cyniques du IIIe siècle. Ils ont montré, soit par la comparaison du vocabulaire, soit par la construction des thèmes, que l'original ne pouvait être le dialogue[2]. Le passage sur les peines de la vie et particu-

1. L'exemple de Scylla, des Centaures, pour désigner des chimères ne se trouve pas dans les œuvres pré-aristotéliciennes. Dans la littérature ancienne, l'exemple typique est τραγέλαφος. Cf. Prantl, *Gesch. der Logik*, I, p. 651 ; Brinkmann, *Beiträge zur Kritik und Erklarung des Dialogs Axiochos*, in *Rheinisches Museum für Philologie*, t. LI, 1896, p. 441-455.

2. Feddersen, *op. cit.*, p. 16 et suiv. ; Chevalier, *op. cit.*, p. 82.

lièrement sur les misères de l'enfance (366 d, e), n'est que la reproduction, parfois textuelle, d'un développement de Cratès, rapporté par Télès [1] ; le tableau de la déchéance causée par la vieillesse (367 b), rappelle étonnamment une description analogue de Bion de Borysthène [2]. Du reste, affirme Diels, le contenu de ces deux ou trois pages du dialogue est d'inspiration bionique, à tel point qu'on peut se demander si le texte où l'auteur se réfère à Bias, ne serait pas une correction malheureuse, et s'il ne faudrait pas lire plutôt Βίων [3]. Quoi qu'il en soit de la conjecture, on voit quelle a pu être l'influence des moralistes cyniques sur notre dialogiste.

Ces différents indices nous interdisent donc d'assigner à l'*Axiochos* une date plus ancienne que la fin du IIIe siècle.

4. — Faut-il encore reculer cette date? Certains critiques le pensent, et l'un des plus récents, M. Chevalier, croit que le dialogue « se rattache au mouvement d'idées représenté par le néo-pythagorisme, et ne paraît pas être antérieur au début du Ier siècle avant J.-Ch. [4] ».

Les raisons que l'on apporte à l'appui de cette thèse méritent, en effet, l'attention.

Le style « est émaillé de termes, d'expressions et de tournures appartenant à la période alexandrine tardive ou à la période romaine [5] ».

De plus, l'éclectisme de cet écrit paraît être un reflet de cette époque syncrétiste où les diverses écoles essaient de concilier des doctrines disparates. Des rapprochements s'établissent alors principalement entre le platonisme et le stoïcisme, rapprochements tentés chez les stoïciens par Panaetius et Posidonius, à l'Académie par Antiochus [6].

1. Hense, *Teletes reliquiae*, 38, 4.
2. Hense, p. 10, 14.
3. *Die Fragm. der Vorsok.* [4] II, p. 276, note 6.
4. *Op. cit.*, p. 115.
5. Chevalier, *op. cit.*, p. 107.
6. Sur Posidonius, voir F. Cumont, *After Life in Roman paganism*, New Haven, 1922, p. 27-31. — E. Bréhier, *Hist. de la Philos.*, t. I, fasc. II, Paris, Alcan, 1927, p. 394 et suiv, p. 411 et suiv. — Pour ce qui concerne la renaissance du pythagorisme au Ier siècle avant J.-Ch. et l'importance de ce mouvement, on lira avec profit le beau

Les arguments préférés du pseudo-Platon, ceux qui convertissent Axiochos à la résignation et même au désir de la mort, étaient fort populaires chez les auteurs de l'époque romaine. Les λόγοι περὶ τῆς ἀθανασίας qui démontrent l'existence d'un principe divin dans l'homme (θεῖον... πνεῦμα, 370 c) par les progrès scientifiques et artistiques, par le pouvoir de scruter les mystères du ciel, étaient lieux-communs aux environs du Ier siècle. Brinkmann cite de nombreux écrivains de cette période, qui tous ont abondamment usé de ce thème[1]. On pourra comparer surtout avec l'*Axiochos* un passage de Philon où se retrouvent jusqu'aux termes du dialogue[2]. Il est également assez notable que Cicéron, qui a largement utilisé ces sortes de λόγοι, en attribue la paternité aux pythagoriciens : « Audiebam Pythagoram, Pythagoreosque, incolas paene nostros, qui essent Italici philosophi quondam nominati, numquam dubitasse quin ex uniuersa mente diuina delibatos animos haberemus. Demonstrabantur mihi praeterea, quae Socrates supremo uitae die de immortalitate animorum disseruisset, is, qui esset omnium sapientissimus oraculo Apollinis iudicatus. Quid multa ? sic mihi persuasi, sic sentio, cum tanta celeritas animorum sit, tanta memoria praeteritorum, futurorumque prudentia, tot artes, tantae scientiae, tot inuenta, non posse eam naturam, quae res eas contineat, esse mortalem...[3]. »

Le Mythe.

Enfin, le mythe qui termine le dialogue et qui est soi-disant emprunté au mage Gobrias, est, lui aussi, d'inspiration pythagoricienne. Socrate raconte, d'après le mage, les pérégrinations de l'âme après la mort, son jugement par Minos et Rhadamanthe, le sort heureux ou malheureux qui l'attend, suivant qu'elle a été juste ici-bas et initiée aux mystères, ou qu'elle a vécu dans

livre de M. J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1926.

1. *Op. cit.*, p. 449. — Cicéron, *Tuscul.* I, 12 et suiv. ; *de Senectute*, 21, 78 ; de *Nat. deorum*, II, 6, 18 ; Quintilien I, 1, 1 ; Eusèbe, *Praep. euang.* XI, 28 et suiv. — Voir le même argument chez Posidonius d'après Cumont, *l. c.*

2. Philon, *Quod det. potiori insid.*, Cohn, I, 278, 87 et suiv. Cf. *Axiochos*, 370 b, c.

3. *De Senectute*, 21, 78.

l'impiété. Toutes ces révélations proviennent de tablettes d'airain apportées à Délos par les Hyperboréens. Le narrateur décrit le séjour divin des âmes vertueuses et la région où les criminels expient dans des supplices une existence de crimes.

Sans doute, la plupart de ces traits font songer aux mythes eschatologiques du *Gorgias*, du *Phédon*, du Xe livre de la *République*. Ces derniers reproduisaient également des traditions orphico-pythagoriciennes[1]. On serait donc porté à croire de prime abord que l'auteur de l'*Axiochos* a simplement imité Platon. Cependant, en se rappelant la vogue de la littérature mystico-symbolique vers la fin de l'ère ancienne, la faveur que rencontra dans presque tous les milieux le pythagorisme renaissant, on ne s'étonnera pas de trouver un récit de ce genre chez un auteur qui se rattache par tant d'autres traits au mouvement philosophique de cette époque. D'autre part, dans le tableau des Enfers, un certain nombre d'éléments semblent bien déceler une période tardive : par exemple, « les sources d'eau pure » (371 c), « les banquets bien ordonnés », sont des images très fréquentes dans les descriptions eschatologiques du Ier siècle avant J.-Ch. ; l'expression χῶρος εὐσεβῶν, pour désigner le séjour des bienheureux, ne date guère que de l'époque romaine ; la confusion des Erynnies et des Peines, avec attribution à ces dernières des torches brûlantes, instrument de leurs fonctions vengeresses, la légende du tonneau des Danaïdes... paraissent être autant d'indices d'une rédaction récente[2]. Ces différentes indications ne suffiraient pourtant pas, à elles seules, pour baser une certitude. Nous sommes très pauvres en textes anciens concernant les légendes orphico-pythagoriciennes. Il reste possible que des documents aujourd'hui perdus nous permettraient de rétablir la chaîne entre les témoins d'un âge plus jeune et ceux des temps plus reculés. Nous pouvons, du moins, conclure que le mythe ne contredit pas nos hypothèses précédentes, et même plutôt les confirme.

1. A. Döring, *Die eschatologischen Mythen Platons*, in *Arch. f. Gesch. der Philos.*, VI, 1893, p. 475 et suiv.

2. M. Chevalier a longuement critiqué chacun de ces traits. Nous ne pouvons que renvoyer à son ouvrage, spécialement p. 92-100.

Conclusion. Il est donc assez vraisemblable que l'*Axiochos* fut écrit à cette époque de syncrétisme qui a précédé l'ère chrétienne. L'auteur a mélangé d'une façon peu adroite des développements empruntés à diverses écoles : les conceptions matérialistes des Epicuriens voisinent avec les vues spiritualistes des platoniciens ; quelques théories proviennent, sans doute, également de rhéteurs ou de sophistes anciens : il n'est pas impossible que Prodicos ait inspiré certaines des idées qui lui sont attribuées[1].

On ne peut déterminer avec certitude à quelle école appartenait le dialogiste. Immisch exagère peut-être en affirmant que l'écrit est dirigé contre l'Epicurisme et témoigne d'une polémique entre l'Académie et les philosophes du Jardin[2]. Il est pourtant vrai que les arguments épicuriens et les arguments spiritualistes ne paraissent pas posséder, aux yeux de l'auteur, la même efficacité. Les premiers ne font aucune impression sur l'esprit d'Axiochos qui les traite de radotages, de rabâchages d'école, trop répandus à l'heure actuelle (369 d) ; les seconds, au contraire, d'inspiration platonicienne, rendent aussitôt la confiance et la paix au malade ; ils éveillent en lui le désir des éternelles joies. Nous serions donc porté à penser que l'auteur de l'*Axiochos* était un académicien du Ier siècle avant J.-Ch., plus rhéteur que philosophe, comme le manifeste la prédilection pour les termes

1. Les critiques sont très partagés sur la question de savoir si Prodicos est une des sources du dialogue. Zeller, Buresch, Immisch, Döring (*Gr. Phil.* I, 330 et suiv.), Th. Gomperz (*Les Penseurs de la Grèce*, t. II, p. 452, note 3) croient à des réminiscences de Prodicos, au moins pour ce qui concerne les peines de la vie. — Feddersen, Brinkmann, v. Wilamowitz (*Gött. Gel. Anz.*, 1896, p. 977 et suiv.), Rohde (*Psyche* 7 et 8 II, p. 247, note 1) pensent que l'auteur de l'*Axiochos* se réfère à des sources plus tardives. Diels met le passage de l'*Axiochos* parmi les fragments douteux de Prodicos (*Die Fragm. der Vorsok.* II, 77 B, 9). Il n'est pourtant pas impossible que nous ayons, dans le texte de l'*Axiochos*, un résidu de l'enseignement de Prodicos, mais d'un enseignement adapté par l'auteur du dialogue. Nestle dans la dernière édition de Zeller (Erster Theil, Zweste Hälfte, p. 1392, note 5), fait remarquer que les mots τίνα τὴν τοῦ βίου ὁδὸν ἐνστήσονται (367 a) sont comme un écho d'Héraclès (*Mémor.* II, 1, 21) : εἴτε τὴν δι' ἀρετῆς ὁδὸν τρέψονται ἐπὶ τὸν βίον εἴτε τὴν διὰ κακίας.

2. *Op. cit.*, p. 25 et suiv.

rares, recherchés, et le souci de la littérature, au détriment du naturel et de la vraie psychologie[1]. Il utilisa, sans les renouveler, des thèmes usés et tâcha de développer, sous forme de dialogue, les vieux arguments des consolations. Ainsi se rattache-t-il au fondateur de son école, Platon, et à l'un des principaux scolarques, Crantor. Si cet écrivain appartient à l'Académie, on s'explique mieux enfin que son œuvre ait pu se retrouver dans le *corpus platonicum*. Les critiques compétents ont dû pourtant de très bonne heure douter de son authenticité, puisque Thrasylle a catalogué sans hésitation cet écrit dans la liste des dialogues apocryphes.

IV

LE TEXTE

Le texte a été établi d'après les manuscrits suivants :

Parisinus 1807 = A.
Laurentianus 80, 17 = L.
Vaticanus graecus 1029 B = V.
Vindobonensis 21 = Y.
Parisinus 3009 = Z.

Le Vaticanus graecus I(O) n'a que le début du dialogue et s'arrête à la moitié du mot ἀπαντᾶν (ἀπαν) 364 b.

Tous ces manuscrits ont été collationnés, soit directement (L, V, Z), soit sur des reproductions photographiques (A, O, Y).

Nous avons soigneusement relevé la transcription de Stobée qui a reproduit près de la moitié du dialogue. Ce texte diffère assez de celui de nos manuscrits et semble déceler une autre source. Quelques corrections nous ont été ainsi suggérées par Stobée. Nous n'avons pas osé pourtant prendre d'une façon générale son texte comme base, car il donne l'impression d'avoir été parfois arrangé. C'est donc plutôt à titre de corrections anciennes assez heureuses qu'il faut comprendre les leçons adoptées par nous, et non à titre d'une tradition manuscrite.

1. De la part d'un mourant, cet appel aux rhéteurs que l'on trouve à la page 370 c, est-il bien naturel ? Ne décèle-t-il pas l'exercice d'école ?

AXIOCHOS

[ou *Sur la mort.*]

SOCRATE, CLINIAS, AXIOCHOS

364 a *Introduction.* Socrate. — J'étais sorti pour me rendre au Kynosargès[1] et je me trouvais près de l'Ilissos, quand parvint à mon oreille une voix qui criait : « Socrate, Socrate! » Je me retournai pour voir d'où elle venait et j'aperçus Clinias, le fils d'Axiochos, qui courait dans la direction de la fontaine de Kallirhoé, avec le musicien Damon et Charmide, fils de Glaucon : le premier était son maître de musique; l'autre, un de ses compagnons qu'il
b aimait et dont il était aimé. Me détournant alors de mon chemin, je crus bon d'aller à leur rencontre pour les joindre plus vite. Tout en larmes, Clinias me dit : « Socrate, voilà bien l'occasion de montrer ta sagesse si vantée : mon père vient d'être frappé subitement[2] d'une faiblesse et il touche à sa fin. Or, il voit venir avec beaucoup de tristesse le dénouement, lui qui auparavant raillait ceux qui s'effrayaient de la
c mort et les tournait doucement en ridicule. Viens donc et console-le à ta manière, afin qu'il parte sans gémir vers son

1. Gymnase consacré à Hercule et quartier de la ville où s'élevait ce gymnase. On célébrait là des jeux en l'honneur du demi-dieu, en mémoire d'un fait qui serait survenu après l'apothéose d'Hercule. Pendant le sacrifice, un chien aurait dévoré les viandes de l'autel et disparu aussitôt. D'où le nom que l'on donne à cet endroit, ἀργός signifiant la rapidité du chien. — Antisthène choisit ce gymnase pour réunir ses adeptes.

2. Fischer fait justement remarquer que le terme ὥρα ne peut avoir ici une signification temporelle. Mais, dit-il : « Uocabula

ΑΞΙΟΧΟΣ

[ἢ περὶ θανάτου.]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΛΕΙΝΙΑΣ ΑΞΙΟΧΟΣ

ΣΩ. Ἐξιόντι μοι ἐς Κυνόσαργες καὶ γενομένῳ μοι 364 a
κατὰ τὸν Ἰλισὸν διῇξε φωνὴ βοῶντός του, « Σώκρατες, Σώκρατες ». Ὡς δὲ ἐπιστραφεὶς περιεσκόπουν ὁπόθεν εἴη, Κλεινίαν ὁρῶ τὸν Ἀξιόχου θέοντα ἐπὶ Καλλιρρόην μετὰ Δάμωνος τοῦ μουσικοῦ καὶ Χαρμίδου τοῦ Γλαύκωνος· ἤστην δὲ αὐτῷ ὁ μὲν διδάσκαλος τῶν κατὰ μουσικήν, ὁ δ' ἐξ ἑταιρείας ἐραστὴς ἅμα καὶ ἐρώμενος. Ἐδόκει οὖν b
μοι ἀφεμένῳ τῆς εὐθὺ ὁδοῦ ἀπαντᾶν αὐτοῖς, ὅπως ῥᾷστα ὁμοῦ γενοίμεθα. Δεδακρυμένος δὲ ὁ Κλεινίας, « Σώκρατες », ἔφη, « νῦν ὁ καιρὸς ἐνδείξασθαι τὴν ἀεὶ θρυλουμένην πρὸς σοῦ σοφίαν· ὁ γὰρ πατὴρ ἔκ τινος ὥρας αἰφνιδίου ἀδυνάτως ἔχει καὶ πρὸς τῷ τέλει τοῦ βίου ἐστίν, ἀνιαρῶς τε φέρει τὴν τελευτήν, καίτοι γε τὸν πρόσθεν χρόνον διαχλευάζων τοὺς μορμολυττομένους τὸν θάνατον καὶ πρᾴως ἐπιτωθάζων. Ἀφικόμενος οὖν παρηγόρησον c

Tit. ἢ περὶ θανάτου OLY. || **364 a** 1 κυνόσαργες : -αργος (ο s. l. ut uid.) O² || alt. μοι om. Y || 2 τὸν ἰλισὸν : τὸν ἰλισσὸν A²L τὴν ἐλισσὸν Y || του : σου Y || 3 ἐπιστραφεὶς Z et (ἐπι s. l.) O²L² : περι- AO¹L¹V στραφεὶς Y || 4 καλλιρόην A || 5 δάμονος Z || χαρμίδου (ου in ras.) A || **b** 1 ἑταιρείας : -ρίας LV || 2 αὐτοῖς (ι in ras.) A || 5 θρυλουμένην AZ : θρυλλουμένην LYV || πρὸς : ὑπὸ V || ὥρας : ὡρακίας Hermann.

destin et que je puisse ainsi lui rendre ce dernier devoir de piété filiale ». — « Tu n'éprouveras jamais de ma part un refus, Clinias, quand il s'agit de choses raisonnables, et d'autant moins que tu m'appelles à un devoir sacré. Hâtons-nous donc, car s'il en est ainsi, il faut se presser ».

Clinias. — Ta seule vue, Socrate, lui rendra des forces. Il lui est déjà arrivé souvent de se relever de cet accident.

d Nous allâmes donc rapidement le long des murailles, jusqu'aux portes Itoniennes, car il habitait tout près des
365 a portes, à côté de la colonne des Amazones. Nous trouvons Axiochos qui avait déjà repris l'usage de ses sens[1], robuste de corps, mais d'âme faible. Il avait grand besoin de réconfort, se soulevait fréquemment et poussait des gémissements en versant des larmes et en frappant des mains. Dès que je le vois : « Axiochos, lui dis-je, qu'est-ce là? où sont ton ancienne fierté et ces perpétuels éloges de la vertu et ce courage inébranlable que tu montrais? Ainsi qu'un lâche athlète, tu parais brave dans les exercices du gymnase et fais triste
b figure dans les combats. Ne veux-tu pas considérer attentivement cette loi de nature, en homme de ton âge, qui a reçu de bonnes leçons, et, s'il n'y avait pas d'autre motif, en Athénien : suivant le dicton bien connu, partout répété, la vie est un court exil, il faut la passer convenablement, puis suivre le destin, au moins résolument, sinon en chantant le péan. Mais se montrer si faible, se faire arracher de force, c'est digne d'un enfant, non d'un homme raisonnable ».

c Axiochos. — C'est vrai, Socrate, et ce que tu dis me

temporis non raro poni solent pro uocabulis rerum, quae accidunt et eueniunt certo quodam tempore, ut apud Hebraeos... ita etiam apud Graecos et Latinos, in partem fere malam... Iam uerba ἀδυνάτως ἔχειν et αἰφνίδιος ostendunt ὥραν non significare partem diei, sed *casum*, maxime cum sequatur συμπτώματος ἀνασφῆλαι... Ὥρα αἰφνίδιος igitur est *casus, quo quis oppressus est subito et repente* : et *qui oppressus casu aliquo repentino est, ita ut defectus sit omnibus uiribus*, is dicitur ἔκ τινος ὥρας αἰφνίδιου ἀδυνάτως ἔχειν (cité par Bekker IX, p. 164, note).

1. Si le texte n'est pas corrompu, l'emploi du pluriel (τὰς ἁφάς) est ici fort étrange et n'est pas usité pour traduire « le sens du toucher ». Aussi cette signification nous paraît bien douteuse, d'autant que l'idée ne serait pas introduite ici très naturellement. Peut-être faut-il donner au terme une extension plus large, et il est possible

αὐτὸν ὡς εἴωθας, ὅπως ἀστενακτὶ ἐς τὸ χρεὼν ἴῃ, καί μοι
σὺν τοῖς λοιποῖς ἵνα καὶ τοῦτο εὐσεβηθῇ ». « Ἀλλ᾽ οὐκ
ἀτυχήσεις μου, ὦ Κλεινία, οὐδενὸς τῶν μετρίων, καὶ
ταῦτα ἐφ᾽ ὅσια παρακαλῶν. Ἐπειγώμεθα δ᾽ οὖν· εἰ γὰρ
οὕτως ἔχει, ὠκύτητος δεῖ ».

ΚΛ. Ὀφθέντος σου μόνον, ὦ Σώκρατες, ῥαΐσει· καὶ γὰρ
ἤδη πολλάκις αὐτῷ γέγονε συμπτώματος ἀνασφῆλαι.

Ὡς δὲ θᾶττον τὴν παρὰ τὸ τεῖχος ᾔειμεν ταῖς Ἰτωνίαις d
— πλησίον γὰρ ᾤκει τῶν πυλῶν πρὸς τῇ Ἀμαζονίδι 365 a
στήλῃ — καταλαμβάνομεν αὐτὸν ἤδη μὲν συνειλεγμένον
τὰς ἁφὰς καὶ τῷ σώματι ῥωμαλέον, ἀσθενῆ δὲ τὴν ψυχήν,
πάνυ ἐνδεᾶ παραμυθίας, πολλάκις δὲ ἀναφερόμενον καὶ
στεναγμοὺς ἱέντα σὺν δακρύοις καὶ κροτήσεσι χειρῶν.
Κατιδὼν δὲ αὐτόν, « Ἀξίοχε, τί ταῦτα » ; ἔφην· « ποῦ τὰ
πρόσθεν αὐχήματα καὶ αἱ συνεχεῖς εὐλογίαι τῶν ἀρετῶν
καὶ τὸ ἄρρατον ἐν σοὶ θάρσος ; ὡς γὰρ ἀγωνιστὴς δειλός,
ἐν τοῖς γυμνασίοις γενναῖος φαινόμενος, ὑπολέλοιπας ἐν
τοῖς ἄθλοις. Οὐκ ἐπιλογιῇ τὴν φύσιν περιεσκεμμένως, b
ἀνὴρ τοσόσδε τῷ χρόνῳ καὶ κατήκοος λόγων, καὶ εἰ μηδὲν
ἕτερον, Ἀθηναῖος, ὅτι, τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ πρὸς
ἁπάντων θρυλούμενον, παρεπιδημία τίς ἐστιν ὁ βίος, καὶ
ὅτι δεῖ ἐπιεικῶς διαγαγόντας εὐθύμως μόνον οὐχὶ παιανί-
ζοντας εἰς τὸ χρεὼν ἀπιέναι ; τὸ δὲ οὕτως μαλακῶς καὶ
δυσαποσπάστως ἔχειν νηπίου δίκην οὐ περὶ φρονοῦσαν
ἡλικίαν ἔχειν » ;

ΑΞ. Ἀληθῆ ταῦτα, ὦ Σώκρατες, καὶ ὀρθῶς μοι φαίνῃ c

c 2 ἀστενακτὶ YZ et (ὶ in ras.) A : -νακτεὶ LV. || ἐς : εἰς V || 5 δ᾽ om. Y || **d** 1 τὴν om. L || ἰτωνίαις LVZ : ἰτωνυμίαις A σιτωνυμίαις Y || **365 a** 4 δὲ om. LVZ || 6 ἔφην : ἔφη V || 8 ἄρρατον Hermann : ἄρρητον codd. ἄρρηκτον Estienne || 9 φαι*νόμενος A || ὑπολέλοιπας : ἀπο- Y || **b** 3 ὅτι — 6 ἀπιέναι hab. Stob. V, 1096 || κοινὸν YZ Stob. : καινὸν ALV || δὴ Stob. : δήπου codd. || 4 ἁπάντων Estienne : πάντων Stob. ἅπαντας codd. || θρυλούμενον : θρυλ* ούμενον A θρυλλούμενον LVY || 5 ὅτι om. Stob. || ἐπιεικῶς διαγαγόντας εὐθύμως : τοῦτό γε εἰδότας Stob. || 8 ἔχειν : ἔχει Z || **c** 1 ἀληθῆ om. ALVZ || φαίνῃ (ῃ in ras.) A.

paraît juste. Mais je ne sais comment, arrivé à cet instant fatal, je sens s'évanouir, presque à mon insu, ces fortes et sublimes leçons, et je n'en fais plus d'estime ; une sorte de crainte les supplante, me déchirant l'esprit de mille manières, crainte d'être privé de cette lumière et de ces biens, de pourrir quelque part, invisible et ignoré, la proie des vers et des insectes.

Premier argument.

SOCRATE. — Mais, Axiochos, c'est que
d tu mêles étourdiment et sans y réfléchir le sentiment et l'insensibilité, et tu te contredis dans tes paroles et dans tes actes : ne songes-tu pas, en effet, que tu gémis sur l'absence de sentiment, et en même temps te voilà tout troublé à cause de la pourriture et de la privation des plaisirs, comme si tu mourais pour retourner à une nouvelle vie et non pour retomber dans une complète insensibilité, absolument comme avant ta naissance. Sous le gouvernement de Dracon ou de Clisthène, n'est-ce pas, aucun mal ne pouvait t'atteindre, car il te manquait d'abord d'être pour qu'il puisse te toucher, — eh bien ! aucun non plus ne
e t'atteindra après ta mort, car tu n'existeras pas pour lui servir de but. Chasse donc toutes ces sottises, et songe que, une fois le composé détruit, et l'âme une fois établie dans son propre séjour, ce corps qui reste, ce corps de terre et sans raison, n'est plus l'homme. Car nous sommes une âme [1], animal immortel enfermé dans une prison mortelle ; et cette
366 a enveloppe corporelle, la nature, pour notre mal, nous l'a ajustée [2] : à elle les plaisirs superficiels, fugitifs et mêlés de mille peines ; à elle aussi les douleurs profondes, les douleurs

que la partie soit prise pour le tout, le toucher, pour l'ensemble des sens. — D'autres interprètes, Pircanerus, Wolff, Serranus, traduisent d'une façon plus vague : « il avait repris ses forces », *recuperatis uiribus*, *collectis uiribus*, *interdum hominem iam uires recepisse*... Συνειλεγμένον τὰς ἀφὰς est, en effet, expliqué par les mots qui suivent (τῷ σώματι ῥωμαλέον), et s'oppose à l'expression ἀδυνάτως ἔχει (b, 6).

1. La doctrine que l'âme, et non le corps, constitue l'homme est exposée dans Alcibiade I, 130 a, b, c.

2. Cf. Platon, *Phédon*, 82 e : τὴν ψυχὴν... διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκαζομένην δὲ ὥσπερ διὰ εἰργμοῦ... 62 b : ...ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι. — Dans le *Timée de Locres*, on trouve des expressions analogues à celles de l'*Axiochos*,

λέγων· ἀλλ' οὐκ οἶδα ὅπως παρ' αὐτό μοι τὸ δεινὸν γενομένῳ οἱ μὲν καρτεροὶ καὶ περιττοὶ λόγοι ὑπεκπνέουσι λεληθότως καὶ ἀτιμάζονται, ἀντίσχει δὲ δέος τι, ποικίλως περιαμύττον τὸν νοῦν, εἰ στερήσομαι τοῦδε τοῦ φωτὸς καὶ τῶν ἀγαθῶν, ἀιδὴς δὲ καὶ ἄπυστος ὁποίποτε κείσομαι σηπόμενος, εἰς εὐλὰς καὶ κνώδαλα μεταβάλλων.

ΣΩ. Συνάπτεις γάρ, ὦ Ἀξίοχε, παρὰ τὴν ἀνεπιστασίαν ἀνεπιλογίστως τῇ ἀναισθησίᾳ αἴσθησιν, καὶ σεαυτῷ ὑπε- d
ναντία καὶ ποιεῖς καὶ λέγεις, οὐκ ἐπιλογιζόμενος ὅτι ἅμα μὲν ὀδύρῃ τὴν ἀναισθησίαν, ἅμα δὲ ἀλγεῖς ἐπὶ σήψεσι καὶ στερήσει τῶν ἡδέων, ὥσπερ εἰς ἕτερον ζῆν ἀποθανούμενος, ἀλλ' οὐκ εἰς παντελῆ μεταβαλὼν ἀναισθησίαν καὶ τὴν αὐτὴν τῇ πρὸ τῆς γενέσεως. Ὡς οὖν ἐπὶ τῆς Δράκοντος ἢ Κλεισθένους πολιτείας οὐδὲν περὶ σὲ κακὸν ἦν — ἀρχὴν γὰρ οὐκ ἦς, περὶ ὃν ἂν ἦν — οὕτως οὐδὲ μετὰ τὴν τελευτὴν γενήσεται· σὺ γὰρ οὐκ ἔσῃ περὶ ὃν ἔσται. e
Πάντα τοιγαροῦν τὸν τοιόνδε φλύαρον ἀποσκέδασαι, τοῦτο ἐννοήσας, ὅτι τῆς συγκρίσεως ἅπαξ διαλυθείσης καὶ τῆς ψυχῆς εἰς τὸν οἰκεῖον ἱδρυθείσης τόπον, τὸ ὑπολειφθὲν σῶμα, γεῶδες ὂν καὶ ἄλογον, οὐκ ἔστιν ὁ ἄνθρωπος. Ἡμεῖς μὲν γάρ ἐσμεν ψυχή, ζῷον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ· τὸ δὲ σκῆνος τουτὶ πρὸς κακοῦ 366 a
περιήρμοσεν ἡ φύσις, ᾧ τὰ μὲν ἥδοντα ἀμυχιαῖα καὶ πτηνὰ καὶ εἰς πλείους ὀδύνας ἀνακεκραμένα, τὰ δὲ ἀλγεινὰ

c 2 αὐτό μοι Y : αὐτὸ LVZ ταὐτὸ A || 4 ἀντίσχει VZ : ἀντίσχει* A ἀντηχεῖται Y || τι om. A (habet s. l. A^2) || post ποικίλως add. μὲν Y || 6 ἀιδὴς A ut uid. : ἀηδὴς LZ et fecit A^2 ἀειδὴς VY || ἄπυστος Y : ἄγευστος ALVZ || 7 εὐλὰς : εὐχὰς V || **d** 5 μεταβαλὼν edd. : -βάλλων codd. || 6 τῇ om. ALVZ || alt. τῆς : τοῦ Z || 7 ἢ Κλεισθένους (ἢ Κλει in ras.) A || 8 ἦν LVZ : ᾖ AY || **e** 1 ἔσῃ (ῃ in ras.) A || 3 ὅτι — 366 b 2 μεταβολή hab. Stob. V, 1111 || 6 μὲν om. Stob. || ἐν om. A^1 (hab. A^2 s. l.) || **366 a** 1 φρουρίῳ : γρ χωρίῳ i. m. A || δὲ om. Z || 2 ᾧ τὰ μὲν ἥδοντα LYZ Stob. et i. m. A : ᾧ τὰ μὲν ἡδέα V ᾧ ἐνήδοντα A || ἀμυχιαῖα ALVZ Stob. : μυχιαῖα Y et i. m. A || 3 εἰς πλείους ὀδύνας : πλείοσιν ὀδύναις Stob.

durables et sans mélange de plaisirs ; les maladies, les inflammations des organes des sens, les maux internes, l'âme, répandue à travers les pores du corps, les subit nécessairement et elle désire avec ardeur l'éther céleste pour lequel elle est faite, elle en a soif, elle se tend de désir vers cette
b vie de là-bas et vers les chœurs divins. En sorte que quitter la vie, c'est échanger un mal pour un bien.

Axiochos. — Mais, Socrate, puisque tu regardes la vie comme un mal, pourquoi y restes-tu ? Toi surtout, un penseur, et qui dépasse en intelligence la plupart d'entre nous[1].

Socrate. — Axiochos, ton témoignage sur moi est faux. Comme le peuple athénien, tu crois, parce que je scrute toutes choses, que j'ai quelque savoir. Plût au ciel que je connusse seulement les choses ordinaires, tant je suis éloigné des idées sublimes ! Mais ce que je vais dire est l'écho du
c sage Prodicos. Je l'ai payé une fois une demi-drachme ; une autre fois, deux drachmes et une autre encore, quatre drachmes, car cet homme n'instruit personne gratis[2] et il a coutume de répéter sans cesse le mot d'Epicharme : « Une main lave l'autre[3] », donne et tu recevras. Récemment donc, il faisait une conférence chez Callias, le fils d'Hipponicos, et il a dit sur la vie de telles choses que pour un peu, j'allais y renoncer. Depuis ce temps, mon âme soupire après la mort, Axiochos.

Axiochos. — Qu'étaient donc ces choses qu'il disait ?

Deuxième argument.

d Socrate. — Je vais te répéter ce dont je me souviens. Il disait : Quel âge est exempt de peines ? A son entrée dans la vie, l'enfant ne pleure-t-il pas et n'est-ce point par le chagrin qu'il débute dans l'existence ? Aucune souffrance, certes, ne

mais qui sont plutôt à l'éloge du corps : ἁ γὰρ φύσις οἷον ὄργανον ἁρμόξατο τὸ σκᾶνος, ὑπακοῦόν τε εἶμεν καὶ ἐναρμόνιον ταῖς τῶν βίων ὑποθέσεσι (104 d). Le terme σκῆνος, pour désigner le corps, est du vocabulaire de Démocrite (Diels, *Die Frag. der Vorsok*, II, 55 B, 187).

1. Cf. *Apologie*, 18 b ; 34 e.

2. Cf. *Cratyle*, 384 b ; *Hipp. Maior*, 282 c.

3. Épicharme est un poète comique du vie s. Il passe pour avoir exprimé dans ses écrits la philosophie de son temps. Le fragment cité dans *Axiochos* n'est peut-être pas cependant authentique (Diels[4] I, 13 b, 30 et p. 116, rem. 6).

ἀκραιφνῆ καὶ πολυχρόνια καὶ τῶν ἡδόντων ἄμοιρα· νόσους
δὲ καὶ φλεγμονὰς τῶν αἰσθητηρίων, ἔτι δὲ τὰς ἐντὸς
κακότητας, οἷς ἀναγκαστῶς, ἅτε παρεσπαρμένη τοῖς
πόροις, ἡ ψυχὴ συναλγοῦσα τὸν οὐράνιον ποθεῖ καὶ σύμ-
φυλον αἰθέρα, καὶ διψᾷ, τῆς ἐκεῖσε διαίτης καὶ χορείας
ὀριγνωμένη. Ὥστε ἡ τοῦ ζῆν ἀπαλλαγὴ κακοῦ τινός ἐστιν b
εἰς ἀγαθὸν μεταβολή.

ΑΞ. Κακὸν οὖν, ὦ Σώκρατες, ἡγούμενος τὸ ζῆν πῶς ἐν
αὐτῷ μένεις; καὶ ταῦτα φροντιστὴς ὢν καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς
τοὺς πολλοὺς τῷ νῷ διαφέρων;

ΣΩ. Ἀξίοχε, σὺ δὲ οὐκ ἔτυμά μοι μαρτυρεῖς, οἴει δὲ
καθάπερ Ἀθηναίων ἡ πληθύς, ἐπειδὴ ζητητικός εἰμι τῶν
πραγμάτων, ἐπιστήμονά του εἶναί με. Ἐγὼ δὲ εὐξαίμην
ἂν τὰ κοινὰ ταῦτα εἰδέναι· τοσοῦτον ἀποδέω τῶν περιττῶν.
Καὶ ταῦτα δὲ ἃ λέγω, Προδίκου ἐστὶ τοῦ σοφοῦ ἀπηχή- c
ματα, τὰ μὲν διμοίρου ἐωνημένα, τὰ δὲ δυοῖν δραχμαῖν, τὰ
δὲ τετραδράχμου. Προῖκα γὰρ ἁνὴρ οὗτος οὐδένα διδάσκει,
διὰ παντὸς δὲ ἔθος ἐστὶν αὐτῷ φωνεῖν τὸ Ἐπιχάρμειον,
« ἁ δὲ χεὶρ τὰν χεῖρα νίζει »· δός τι, καὶ λάβε τι. Καὶ
πρῴην γοῦν παρὰ Καλλίᾳ τῷ Ἱππονίκου ποιούμενος ἐπί-
δειξιν τοσάδε τοῦ ζῆν κατεῖπεν, ὥστε ἔγωγε μὲν παρὰ
ἀκαρῆ διέγραψα τὸν βίον, καὶ ἐξ ἐκείνου θανατᾷ μου ἡ
ψυχή, Ἀξίοχε.

ΑΞ. Τίνα δὲ ἦν τὰ λεχθέντα;

ΣΩ. Φράσαιμι ἂν σοι ταῦτα ἃ μνημονεύσω. Ἔφη γάρ, d
Τί μέρος τῆς ἡλικίας ἄμοιρον τῶν ἀνιαρῶν; οὐ κατὰ μὲν

a 4 καὶ ἀκραιφνῆ L (sed del. καὶ L²) || 8 ἐκεῖσε : ἐκεῖ Stob. || b 1 ὀριγνωμένη : ὀριγνομένη (ὀρεγομένη s. l.) Y || 6 οὐκ ἔτυμα : οὐχ ἕτοιμα A || 7 ἡ ἀθηναίων L || 8 εὐξαίμην : εὐξάμην A || c 3 ἁνὴρ Bekker : ἀνὴρ codd. || 4 ἐπιχαρμ*ειον A || 5 τὰν χεῖρα νίζει (νίζει Y)· δός τι καὶ λάβε τι (λάβε**** τί A) ALYVZ : γρ i. m. τὰν χεῖρα· εἰ δίδως τί, καὶ λάβοις τι AY || 6 γοῦν : οὖν V || 8 θανατᾷ : θανάτου Z || d 1 ἃ : ἂν ci. Richards || ἔφη — 368 d 6 στρατηγοί hab. Stob. V, 85a || ἔφη γάρ, τί : ποῖον, ἔφη, Stob. || 2 ἄμοιρον Stob. : om. A οὐ LVYZ et s. l. A².

lui est épargnée, mais le besoin du corps, le froid, le chaud, les coups, sont pour lui causes de douleurs ; encore impuissant à exprimer ce qu'il éprouve, il n'a d'autre voix que ses larmes pour manifester son déplaisir. A-t-il atteint l'âge de sept ans, après avoir épuisé la coupe de tant de peines,
e voici que surviennent les pédagogues[1], les grammatistes[2], les pédotribes[3], pour le tyranniser ; et quand il a grandi, ce sont les grammairiens[4], les géomètres, les instructeurs militaires[5], toute une troupe de maîtres. Lorsqu'il est inscrit parmi les éphèbes, c'est le cosmète[6] et la peur des coups ;
367 a puis le Lycée, l'Académie, les gymnasiarques, les verges et d'innombrables misères. Toute la durée de l'adolescence s'écoule sous la dépendance des sophronistes[7] et des précepteurs que l'Aréopage choisit pour la jeunesse. Débarrassés de tout cela, aussitôt, les soucis fondent sur lui, et ce sont les délibérations sur la carrière à suivre, et les ennuis qui surviennent lui font apparaître ceux d'autrefois comme des jeux d'enfants et de vrais épouvantails de marmots : voici,
b en effet, les expéditions militaires, les blessures, les combats continuels. Ensuite, subrepticement, se glisse la vieillesse où se déverse tout ce qu'il y a de décrépitude et de misère à peu près incurable dans la nature. Si on ne se hâte de rendre sa vie comme une dette, semblable à une usurière, la nature

1. Le pédagogue était ordinairement un esclave. Chargé d'accompagner l'enfant à l'école, à la palestre ou aux cérémonies publiques et de veiller sur sa conduite, il avait le droit de le corriger, même par des châtiments corporels. Cf. O. Navarre, art. *Paedagogus*, in *Dictionnaire des Antiquités*... IV, 1, p. 272.

2. Le grammatiste était le maître de lecture et d'écriture.

3. Le pédotribe était chargé de l'éducation physique des éphèbes (Voir la notice, p. 126).

4. Le rôle du κριτικός était peut-être de faire l'exégèse des textes. Il semble avoir été une sorte de professeur de littérature (Cf. Gudeman, art. κριτικός in Pauly-Wissowa, 11², 1912).

5. D'après Couvreur (*art. cit.*, p. 77), il s'agit, sans doute, des hoplomaques, c'est-à-dire des maîtres qui enseignaient aux éphèbes les mouvements et les coups pratiqués dans les combats d'hoplites (cf. Platon, *Lois*. VII, 814 e).

6. Le cosmète était le chef des éphèbes. Il était choisi par le peuple (Cf. Aristote, *Constitut. d'Athènes*, 42).

7. Magistrats à qui était confiée la surveillance des éphèbes. Sur

τὴν πρώτην γένεσιν τὸ νήπιον κλάει, τοῦ ζῆν ἀπὸ λύπης
ἀρχόμενον ; οὐ λείπεται γοῦν οὐδεμιᾶς ἀλγηδόνος, ἀλλ' ἢ
δι' ἔνδειαν ἢ περιψυγμὸν ἢ θάλπος ἢ πληγὴν ὀδυνᾶται,
λαλῆσαι μὲν οὔπω δυνάμενον ἃ πάσχει, κλαυθμυριζόμενον
δὲ καὶ ταύτην τῆς δυσαρεστήσεως μίαν ἔχον φωνήν.
Ὁπόταν δὲ εἰς τὴν ἑπταετίαν ἀφίκηται πολλοὺς πόνους
διαντλῆσαν, ἐπέστησαν παιδαγωγοὶ καὶ γραμματισταὶ καὶ e
παιδοτρίβαι τυραννοῦντες· αὐξανομένου δὲ κριτικοί, γεω-
μέτραι, τακτικοί, πολὺ πλῆθος δεσποτῶν. Ἐπειδὰν δὲ εἰς
τοὺς ἐφήβους ἐγγραφῇ, κοσμητὴς καὶ φόβος χειρῶν, ἔπειτα
Λύκειον καὶ Ἀκαδήμεια καὶ γυμνασίαρχοι καὶ ῥάβδοι καὶ 367 a
κακῶν ἀμετρίαι· καὶ πᾶς ὁ τοῦ μειρακίσκου χρόνος ἐστὶν
ὑπὸ σωφρονιστὰς καὶ τὴν ἐπὶ τοὺς νέους αἵρεσιν τῆς ἐξ
Ἀρείου πάγου βουλῆς. Ἐπειδὰν δὲ ἀπολυθῇ τούτων,
φροντίδες ἄντικρυς ὑπέδυσαν καὶ διαλογισμοὶ τίνα τις τοῦ
βίου ὁδὸν ἐνστήσεται, καὶ τοῖς ὕστερον χαλεποῖς ἐφάνη
τὰ πρῶτα παιδιὰ καὶ νηπίων ὡς ἀληθῶς φόβητρα· στρα-
τεῖαί τε γὰρ καὶ τραύματα καὶ συνεχεῖς ἀγῶνες. Εἶτα b
λαθὸν ὑπῆλθε τὸ γῆρας, εἰς ὃ πᾶν συρρεῖ τὸ τῆς φύσεως
ἐπίκηρον καὶ δυσαλθές. Κἂν μή τις θᾶττον ὡς χρέος
ἀποδιδῷ τὸ ζῆν, ὡς ὀβολοστάτις ἡ φύσις ἐπιστᾶσα ἐνεχυ-

d 3 κλάει : κλαίει V || 4 ἀλλ' ἢ codd. : ἀλλὰ Stob. || 7 ταύτην : ταύτης (sed ν supra ς A²) A || τῆς : τὴν Y || **e** 1 ἐπέστησαν Stob. : om. codd. || γραμματισταὶ : γυμνασταὶ Y et i. m. L || 2 αὐξανομένου ALY : αὐξανόμενον VZ αὐξανομένῳ Stob. || 3 πολὺ om. Stob. || 4 κοσμητὴς Stob. : om. codd. || χειρῶν Y : χείρων ALVZ Stob. || ἔπειτα Stob. : εἴη τὸ AY ἢ τὸ LVZ || **367 a** 1 λύκειον LYZ Stob. et (ει ex ι ut uid.) A : λύκιον V || γυμνασίαρχοι Couvreur : γυμνασιαρχία codd. Stob. || 2 ἀμετρίαι : ἀμετρία Z Stob. || μειρακίσκου : μειρακίου Stob. || χρόνος LVZ Stob. : πόνος AY || ἐστὶν om. Stob. || 3 ἐξ Y Stob. et s. l. A² : om. A¹LVZ || 5 τις Stob. et (ις s. l.) A² : τὴν A¹LYVZ || τοῦ βίου : τοῦ ζῆν Stob. || 6 ἐνστήσεται Stob. : ἐνστήσε*ται A — σονται LYZ — σωνται V χαλεποῖς : λυπηροῖς (i. m. χαλεποῖς) Z || 7 παιδιὰ Stob. : παιδικὰ codd. || **b** 1 τε om. Stob. et A¹ (hab. s. l. A²) || 2 ὑπῆλθε A Stob. : ὑπεισῆλθε LYVZ et (εισ s. l.) A² || 4 ὀβολοστάτις : -τάτης L || ἐνεχυράζει : ἐνεχυριάζῃ Y.

insiste et prend un gage, tantôt la vue, tantôt l'ouïe, souvent les deux. Si on résiste, elle paralyse, elle déforme, elle disloque. Il y a des gens qui s'épanouissent dans la floraison d'une longue vieillesse, et alors, par l'esprit, les gens qui vieillissent ont deux enfances[1]. Aussi les dieux qui savent les
c choses humaines, se hâtent de délivrer de la vie ceux qu'ils chérissent. Agamède et Trophonios qui avaient construit le temple d'Apollon Pythien, prièrent le dieu de leur donner ce qu'il y avait de mieux pour eux : ils s'endormirent et ne se réveillèrent plus. La prêtresse d'Argos avait semblablement demandé à Hèra de récompenser ses fils pour leur acte de piété filiale : comme l'attelage faisait défaut, les jeunes gens eux-mêmes s'étaient mis sous le joug et avaient porté leur mère au temple; le résultat de la prière fut que, la nuit
d même, ils passèrent de vie à trépas[2]. Il serait trop long de citer tous les poètes qui de leurs voix divines et inspirées chantent les misères de la vie. J'en mentionnerai un seul, le plus digne d'être rappelé. Il dit :

Le destin que les dieux ont filé pour les infortunés mortels
est de vivre dans l'affliction[3],

et :

Non certes, il n'est point d'être plus à plaindre que l'homme
e Parmi ceux qui respirent et rampent sur la terre[4].

la façon dont ils étaient choisis et la nature de leur fonction, cf. Aristote, *Const, d'Ath.*, 42. — Toute la description des contraintes que l'on fait subir à l'enfant et au jeune homme pourrait avoir été inspirée par une page du *Protagoras* (325 c-326 c). Malgré la différence des textes, on ne peut s'empêcher de remarquer de réelles analogies.

1. Cf, Platon, *Lois*, I, 646 a : οὐ μόνον ἄρ', ὡς ἔοικεν, ὁ γέρων δὶς παῖς γίγνοιτ' ἄν, ἀλλὰ καὶ ὁ μεθυσθείς. — Voir aussi, Aristophane, *Nub.*, 1417 :

ἐγὼ δέ γ' ἀντείπομ' ἂν ὡς δὶς παῖδες οἱ γέροντες.

2. Sur les deux légendes d'Agamède et Trophonios et des fils de la prêtresse d'Argos, cf. la notice, p. 130. La source première de la légende concernant les constructeurs du temple d'Apollon est peut-être Pindare (fr. 26); celle concernant la prêtresse d'Argos est Hérodote I, 31. Mais l'auteur d'*Axiochos* emprunte son récit à des traditions plus récentes, probablement à Crantor.

3. *Iliade*, XXIV, 525.

4. *Ibid.*, XVII, 446-447.

ράζει τοῦ μὲν ὄψιν, τοῦ δὲ ἀκοήν, πολλάκις δὲ ἄμφω. Κἂν ἐπιμείνῃ τις, παρέλυσεν, ἐλωβήσατο, παρήρθρωσεν. Ἄλλοι πολυγήρως ἀκμάζουσι, καὶ τῷ νῷ δὶς παῖδες οἱ γέροντες γίγνονται. Διὰ τοῦτο καὶ οἱ θεοὶ τῶν ἀνθρωπείων ἐπιστήμονες, οὓς ἂν περὶ πλείστου ποιῶνται, θᾶττον c
ἀπαλλάττουσι τοῦ ζῆν. Ἀγαμήδης γοῦν καὶ Τροφώνιος οἱ δειμάμενοι τὸ Πυθοῖ τοῦ θεοῦ τέμενος, εὐξάμενοι τὸ κράτιστον αὑτοῖς γενέσθαι, κοιμηθέντες οὐκέτ' ἀνέστησαν· οἵ τε τῆς Ἀργείας [Ἥρας] ἱερείας ὑεῖς, ὁμοίως εὐξαμένης αὐτοῖς τῆς μητρὸς γενέσθαι τι τῆς εὐσεβείας παρὰ τῆς Ἥρας γέρας, ἐπειδὴ τοῦ ζεύγους ὑστερήσαντος ὑποδύντες αὐτοὶ διήνεγκαν αὐτὴν εἰς τὸν νεών, μετὰ τὴν εὐχὴν νυκτὶ μετήλλαξαν. Μακρὸν ἂν εἴη διεξιέναι τὰ τῶν d
ποιητῶν, οἳ στόμασι θειοτέροις τὰ περὶ τὸν βίον θεσπιῳδοῦσιν, ὡς κατοδύρονται τὸ ζῆν· ἑνὸς δὲ μόνου μνησθήσομαι τοῦ ἀξιολογωτάτου, λέγοντος —

ὣς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσιν,
ζώειν ἀχνυμένοις,

καὶ —

οὐ μὲν γάρ τί ποτ' ἐστὶν οἰζυρώτερον ἀνδρὸς
πάντων ὅσσα τε γαῖαν ἐπιπνείει τε καὶ ἕρπει. e

b 5 τοῦ .... τοῦ : τοῦτο .... τοῦτο Stob. || 6 ἐπιμείνῃ : ἐπιμένῃ Stob. || παρήρθρωσεν Stob. : -θρησεν codd. || 7 πολυγήρως VY : πολὺ γήρως AL et M Stobaei πολλῷ γήρως Z πολλοὶ γήρως alii codd. Stobaei || ἀκμάζουσιν : ἀπακμάζουσι L et Stob. || δὶς : καὶ δὶς Stob. || 8 γίγνονται : κατὰ τὴν παροιμίαν Stob. || διὰ τοῦτο — **c** 2 ζῆν habet Clem. *Strom.* VI, 2, St. II, 436, 8 || διὰ Stob. Clem. : καὶ codd. || **c** 1 ante οὓς add. καὶ A || περὶ : *περὶ A διὰ Stob. Clem. || ποιῶνται* (ῶνται in ras.) A || 4 αὑτοῖς : αὐτοῖς Y || γενέσθαι LVZ Stob. et i. m. A s. l. Y[2] : ἔσεσθαι AY || οὐκέτ' ἀνέστησαν : οὐκ ἐξανέστησαν Stob. || 5 ἥρας om. Stob. || ἱερείας Stob. : ἱερεῖς codd. || ὑεῖς add. : om. codd. et Stob. || ὁμοίως om. Y || 6 αὐτοῖς : αὐτῆς Z || 8 αὐτοὶ : αὐτὸν Y || αὐτὴν om. Stob. || νεών LVZ Stob. et (ν s. l.) A[2] : νεώ A[1]Y || post νεών add. τὴν μητέρα Stob. || **d** 2 στόμασι Stob. : ποιήμασι codd. || 8 γάρ Homerus Stob. : om. codd. || ποτ' : που Homerus || οἰζυρώτερον : -ρότερον AY.

368 a Et au sujet d'Amphiaraos, que dit-il?

Zeus qui tient l'égide l'aimait de tout son cœur et Apollon
De toute sa tendresse. Aussi n'a-t-il pas atteint le seuil de la vieillesse[1].

Et celui qui nous demande

de plaindre le nouveau-né qui vient pour tant de maux[2],

qu'en penses-tu? Mais je cesse, pour ne pas manquer à ma promesse et ne pas allonger par d'autres réminiscences. De quelle vie, de quel métier ne se plaint-on pas après l'avoir choisi, et qui n'est pas mécontent de son sort? Allons auprès
b des ouvriers et des manœuvres qui peinent d'une nuit à l'autre et se procurent difficilement le nécessaire, que de lamentations! comme ils remplissent leurs veilles de gémissements et de larmes! Considérons le marin qui vogue à travers tant de dangers et qui n'est, suivant le mot de Bias[3], ni parmi les morts, ni parmi les vivants : car l'homme fait
c pour la terre se lance sur la mer comme un amphibie et devient tout entier la proie du sort. Mais l'agriculture, voilà qui est agréable! Sans doute. Pourtant, ne dit-on pas : ce n'est qu'une plaie, et n'y a-t-il pas toujours quelque prétexte de chagrin? On se plaint tantôt de la sécheresse, tantôt de l'abondance de la pluie, tantôt de brûlure, tantôt de la nielle, tantôt de la chaleur inopportune ou du froid. Et la

1. *Odyssée*, XV, 245-246.

2. Euripide, *Cresphonte*, pièce dont il ne reste que des fragments. Le passage d'où ce vers est tiré se trouve dans *Euripidis Fragmenta*, édit. Didot, p. 728, X. Cicéron l'a traduit : « Qua est sententia in Cresphonte usus Euripides :

Nam nos decebat, coetus celebrantes, domum
Lugere, ubi esset aliquis in lucem editus,
Humanae uitae uaria reputantes mala.
At qui labores morte finisset graues
Hunc omni amicos laude et laetitia exsequi. »

Et il ajoute : « Simile quiddam est in Consolatione Crantoris » (*Tuscul.* I, 48).

3. Bias est un des sept sages de la Grèce. Son nom se trouve sur toutes les listes, et, avec Thalès, Pittacos et Solon, il est un des *ὁμολογημένοι σοφοί*. Les mots qu'on lui attribue sont, la plupart, des proverbes populaires dont il n'était pas l'auteur. Quelques-uns doivent être certainement restitués à Bion (Cf. Crusius, art. *Bias*, in Pauly-Wissowa, 3[1], 383-389).

τὸν δ᾽ Ἀμφιάραον τί φησι ; — 368 a

τὸν πέρι κῆρι φίλει Ζεύς τ᾽ αἰγίοχος καὶ Ἀπόλλων
παντοίῃ φιλότητι· οὐδ᾽ ἵκετο γήραος οὐδόν.

ὁ δὲ κελεύων —

τὸν φύντα θρηνεῖν εἰς ὅσ᾽ ἔρχεται κακά,

τί σοι φαίνεται ; ἀλλὰ παύομαι, μή ποτε παρὰ τὴν ὑπόσχεσιν μηκύνω καὶ ἑτέρων μιμνῃσκόμενος. Ποίαν δέ τις ἑλόμενος ἐπιτήδευσιν ἢ τέχνην οὐ μέμφεται καὶ τοῖς
παροῦσι χαλεπαίνει ; τὰς χειρωνακτικὰς ἐπέλθωμεν καὶ b
βαναύσους, πονουμένων ἐκ νυκτὸς εἰς νύκτα, καὶ μόλις ποριζομένων τἀπιτήδεια, κατοδυρομένων τε αὑτῶν καὶ πᾶσαν ἀγρυπνίαν ἀναπιμπλάντων ὀλοφυρμοῦ καὶ δακρύων ; ἀλλὰ τὸν πλωτικὸν καταλεξώμεθα, περαιούμενον διὰ τοσῶνδε κινδύνων καὶ μήτε, ὡς ἀπεφήνατο Βίας, ἐν τοῖς τεθνηκόσιν ὄντα μήτε ἐν τοῖς βιοῦσιν ; ὁ γὰρ ἐπίγειος
ἄνθρωπος ὡς ἀμφίβιος αὑτὸν εἰς τὸ πέλαγος ἔρριψεν, ἐπὶ c
τῇ τύχῃ γενόμενος πᾶς. Ἀλλ᾽ ἡ γεωργία γλυκύ ; δῆλον· ἀλλ᾽ οὐχ ὅλον, ὥς φασιν, ἕλκος, ἀεὶ λύπης πρόφασιν εὑρισκόμενον ; κλᾷον νυνὶ μὲν αὐχμόν, νυνὶ δὲ ἐπομβρίας, νυνὶ δὲ ἐπίκαυσιν, νυνὶ δὲ ἐρυσίβην, νυνὶ δὲ θάλπος ἄκαιρον ἢ κρύος ; ἀλλ᾽ ἡ πολυτίμητος πολιτεία — πολλὰ γὰρ ὑπερ-

368 a 1 φησιν : φῆ Y ‖ 2 τόν : ὅν Stob. ‖ 3 παντοίῃ : -τοίην Stob. ‖ φιλότητι : φιλότητ᾽ Stob. ‖ 5 φύντα : φῶτα Y ‖ 6 τί — a 7 μιμνῃσκόμενος om. Stob. ‖ 8 μέμφεται Stob. : μέμψεται codd. ‖ b 1 χαλεπαίνει Stob. : -πανεῖ codd. ‖ τὰς χειρωνακτικάς : τοὺς χειρωνακτικούς E ‖ 2 post βαναύσους add. τέχνας Stob. ‖ πονουμένων Stob. : -μένους codd. ‖ 3 ποριζομένων A[1] Stob. : -μένους LVYZ et (ους s. l.) A[2] ‖ τε αὑτῶν : τε αὐτων Y δὲ ἑαυτοὺς Stob. ‖ 4 ἀναπιμπλάντων : πιμπλάντων Stob. ‖ ὀλοφυρμοῦ : -φυρμῶν Stob. ‖ καὶ δακρύων : τε καὶ φροντίδων Stob. ‖ 5 τόν : τὸ Z ‖ περαιούμενον : -μενοι Y ‖ 6 καὶ μήτε, ὡς ἀπεφήνατο βίας : καθὼς ἀπεφήνατο βίας, μήτ᾽ Stob. ‖ c 1 τὸ om. Stob. ‖ 2 γενόμενος : γεγονὼς Stob. ‖ πᾶς om. Stob. ‖ 3 οὐχ del. A[2] ‖ ἀεί : αἰεὶ LV ‖ 4 κλᾷον : κλαῖον LV Stob. ‖ ἐπομβρίας : -βρίαν L et Stob. ‖ 5 νυνὶ δὲ ἐπίκαυσιν om. Z ‖ ἐπίκαυσιν : -κλυσιν Stob. ‖ 6 ἢ κρύος : om. V ἢ κρυμὸν Stob.

fameuse politique, car j'en passe, à travers combien de tra-
quenards la poursuit-on? Elle a ses joies vives et agitées,
comme un accès de fièvre, mais aussi des échecs douloureux
d et pires que mille morts. Peut-il trouver son bonheur, celui
qui vit pour la multitude, au milieu des flatteries et des
applaudissements, vrai jouet du peuple, rejeté, sifflé, châtié,
mis à mort, objet de pitié? Dis-moi, ô Axiochos, le politi-
cien, où est mort Miltiade? où Thémistocle? où encore
Ephialtès [1]? où, récemment, les dix généraux, quand je refusais
de demander au peuple son avis [2]? Je jugeais contraire à la
dignité de me mettre à la tête d'une foule en délire, mais, le
e lendemain, Théramène et Callixène subornèrent les prési-
dents et firent condamner ces hommes à mort sans jugement.
369 a Toi seul, des trois mille hommes de l'assemblée, pris leur
défense, avec Euryptolème [3].

Axiochos. — C'est vrai, Socrate. Et depuis lors, j'en ai
assez de la tribune et rien ne me semble plus fâcheux que la
politique. Cela va de soi pour des gens qui se sont trouvés
dans la mêlée. Pour toi, tu en parles en homme qui
contemple les choses de loin, mais nous, nous le savons de
façon plus exacte, nous qui en avons fait l'expérience. Le
peuple, mon cher Socrate, est un être ingrat, vite dégoûté,
cruel, envieux, sans éducation, un vrai ramassis de gens
b venus de tous côtés, violents et bavards. Mais qui se fait son
compagnon est bien plus misérable encore.

Troisième argument.

Socrate. — Si donc, Axiochos, tu poses que la plus libérale des sciences est la plus détestable, que penserons-nous des autres genres de vie? Ne faut-il pas les fuir? J'ai entendu

1. Miltiade, après une expédition malheureuse contre Paros, fut condamné à une amende de cinquante talents ; ne pouvant l'acquitter, il fut emprisonné et mourut bientôt. — Thémistocle fut banni par ostracisme en 470 et mourut en exil. — Ephialtès, ami de Périclès, devint chef du parti démocratique et travailla à diminuer les pouvoirs de l'Aréopage (vers 462/1). Il fut assassiné (cf. Aristote, *Const. d'Ath.*, XXV ; Plutarque, *Périclès*, X).

2. Allusion à la condamnation des généraux vainqueurs aux Arginuses en 406 (Cf. Platon, *Apologie*, 32 b ; Xénophon, *Hell.* I, 7 ; *Mém.* I, 1, 38).

3. Cousin d'Alcibiade. Le rôle qu'il joua au procès des généraux est raconté par Xénophon, *Hell.* I, 7, 12 et suiv.

βαίνω — διὰ πόσων ἐλαύνεται δεινῶν, τὴν μὲν χαρὰν ἔχουσα φλεγμονῆς δίκην παλλομένην καὶ σφυγματώδη, τὴν δὲ ἀπότευξιν ἀλγεινὴν καὶ θανάτων μυρίων χείρω ; τίς γὰρ d
ἂν εὐδαιμονήσειε πρὸς ὄχλον ζῶν, εἰ ποππυσθείη καὶ κροτηθείη δήμου παίγνιον ἐκβαλλόμενον, συριττόμενον, ζημιούμενον, θνῆσκον, ἐλεούμενον ; ἐπεί τοί γε, Ἀξίοχε πολιτικέ, ποῦ τέθνηκε Μιλτιάδης ; ποῦ δὲ Θεμιστοκλῆς ; ποῦ δ' Ἐφιάλτης ; ποῦ δὲ πρῴην οἱ δέκα στρατηγοί, ὅτ' ἐγὼ μὲν οὐκ ἐπηρόμην τὴν γνώμην ; — οὐ γὰρ ἐφαίνετό μοι σεμνὸν μαινομένῳ δήμῳ συνεξάρχειν· οἱ δὲ περὶ Θηραμένην καὶ Καλλίξενον τῇ ὑστεραίᾳ προέδρους ἐγκα- e
θέτους ὑφέντες κατεχειροτόνησαν τῶν ἀνδρῶν ἄκριτον θάνατον. Καίτοι γε σὺ μόνος αὐτοῖς ἤμυνες καὶ Εὐρυπτό- 369 a
λεμος, τρισμυρίων ἐκκλησιαζόντων.

ΑΞ. Ἔστι ταῦτα, ὦ Σώκρατες· καὶ ἔγωγε ἐξ ἐκείνου ἅλις ἔσχον τοῦ βήματος καὶ χαλεπώτερον οὐδὲν ἐφάνη μοι πολιτείας. Δῆλον δὲ τοῖς ἐν τῷ ἔργῳ γενομένοις. Σὺ μὲν γὰρ οὕτω λαλεῖς ὡς ἐξ ἀπόπτου θεώμενος, ἡμεῖς δ' ἴσμεν ἀκριβέστερον οἱ διὰ πείρας ἰόντες. Δῆμος γάρ, ὦ φίλε Σώκρατες, ἀχάριστον, ἁψίκορον, ὠμόν, βάσκανον, ἀπαίδευτον, ὡς ἂν συνηρανισμένον ἐκ σύγκλυδος ὄχλου καὶ βιαίων φλυάρων. Ὁ δὲ τούτῳ προσεταιριζόμενος ἀθλιώ- b
τερος μακρῷ.

ΣΩ. Ὁπότε οὖν, ὦ Ἀξίοχε, τὴν ἐλευθεριωτάτην ἐπιστήμην τίθεσαι τῶν λοιπῶν ἀπευκταιοτάτην, τί τὰς λοιπὰς ἐπιτηδεύσεις ἐννοήσομεν ; οὐ φευκτάς ; ἤκουσα δέ ποτε

d 1 ἀλγεινὴν : ἀλγίστην Stob. || 2 εὐδαιμονήσειε : -μονίσειε Y || 3 ἐκβαλλόμενον : ἐμ- Y || 4 ἐλεούμενον om. Stob. || γε om. Stob. || 5 δὲ : δαὶ A || 6 πρῴην οἱ Stob. : οἱ πρῴην codd. || 7 ἐπηρόμην : ἐπειρώμην Y || 8 δήμῳ μαινομένῳ Y || **369 a** 1 εὐρυπτόλεμος LZ (cf. Xen. Hell. I, 7) : ἐρυπτόλεος A εὐριπτόλεμος V ἐρυπτόλεμος Y || 6 ἴσμεν om. LVZ || 7 ἰόντες : ὄντες A || φίλε om. Z || 9 σύγκλυδος LVZ : συγκλύδωνος AY συγκλύδων Phot. Suid. || ὄχλου : ὄχλον Z || **b** 1 τούτῳ : τοῦτο Z.

dire aussi un jour à Prodicos que la mort n'intéresse ni ceux
qui vivent, ni ceux qui ont disparu.

Axiochos. — Que dis-tu là, Socrate ?

Socrate. — Pour les vivants, elle n'a pas affaire à eux;
c quant aux morts, ils ne sont plus. Ainsi, elle n'a rien à voir
avec toi maintenant, car tu n'es pas mort, et s'il t'arrivait
malheur, elle n'aurait pas davantage affaire avec toi, puisque
tu ne serais plus. Douleur vaine donc, pour Axiochos, que
de se lamenter sur ce qui n'existe ni n'existera pour lui, et
douleur aussi sotte que de se lamenter à propos de Scylla ou
du Centaure[1], qui ne comptent en rien dans les réalités qui
t'entourent, et n'y compteront pas plus quand tu seras
fini. Ce qui est redoutable l'est pour ceux qui existent.
Comment pourrait-il l'être pour ceux qui n'existent pas ?

d Axiochos. — Ces beaux discours que tu me débites, ce
sont les bavardages aujourd'hui à la mode[2] : de là proviennent,
en effet, toutes ces sornettes arrangées à l'usage de la jeu-
nesse. Pour moi, c'est la privation des biens de la vie qui
m'afflige, quand même tu me bercerais de discours plus
persuasifs que ceux-ci, Socrate. L'esprit n'entend pas, il
n'est pas détourné par le charme de tes paroles ; ces réflexions
n'effleurent même pas la surface de la peau. Elles favo-
risent peut-être la pompe et l'éclat du style, mais elles n'ont
e pas pour elles la vérité. Les souffrances ne supportent pas les
sophismes; seul, ce qui peut atteindre l'âme les soulage.

Socrate. — Mais voilà, Axiochos, que tu introduis et lies
sans réflexion à la privation des biens le sentiment des maux,
370 a sans songer que tu es mort. Oui, on s'afflige des biens que
l'on perd, quand, en échange, on doit subir des maux, mais
quand on n'existe plus, on ne perçoit même pas cette privation.
Comment donc pourrait-on s'attrister de ce qui ne rendra
pas conscientes les afflictions futures ? Si au début, Axiochos,

1. C'est-à-dire à propos de chimères. — Feddersen (*op. cit.*, p. 5, note) prétend que l'expression τοῦ Κενταύρου est inintelligible et que l'auteur a dû songer à un centaure déterminé, par exemple au plus connu, Chiron. Aussi propose-t-il de lire : ἢ Χείρωνος τοῦ Κενταύρου. La correction me paraît absolument inutile. L'auteur a pu fort bien penser à la notion même de Centaure qu'il juge absurde. Aristote, dans les *Analytiques postérieures*, ne pose-t-il pas la question : si le Centaure ou la divinité existent (B, 1, 89 b, 32) ?

2. L'auteur sait parfaitement que le voile du dialogue est transpa

καὶ τοῦ Προδίκου λέγοντος ὅτι ὁ θάνατος οὔτε περὶ τοὺς Ζῶντάς ἐστιν οὔτε περὶ τοὺς μετηλλαχότας.

ΑΞ. Πῶς φῄς, ὦ Σώκρατες ;

ΣΩ. Ὅτι περὶ μὲν τοὺς ζῶντας οὐκ ἔστιν, οἱ δὲ ἀπο-
θανόντες οὐκ εἰσίν. Ὥστε οὔτε περὶ σὲ νῦν ἐστίν — οὐ c
γὰρ τέθνηκας — οὔτε εἴ τι πάθοις, ἔσται περὶ σέ· σὺ γὰρ οὐκ ἔσῃ. Μάταιος οὖν ἡ λύπη, περὶ τοῦ μήτε ὄντος μήτε ἐσομένου περὶ Ἀξίοχον Ἀξίοχον ὀδύρεσθαι, καὶ ὅμοιον ὡς εἰ περὶ τῆς Σκύλλης ἢ τοῦ Κενταύρου τις ὀδύροιτο, τῶν μήτε ὄντων περὶ σὲ μήτε ὕστερον μετὰ τὴν τελευτὴν ἐσομένων. Τὸ γὰρ φοβερὸν τοῖς οὖσίν ἐστι· τοῖς δ' οὐκ οὖσι πῶς ἂν εἴη ;

ΑΞ. Σὺ μὲν ἐκ τῆς ἐπιπολαζούσης τὰ νῦν λεσχηνείας d
τὰ σοφὰ ταῦτα προήρηκας· ἐκεῖθεν γάρ ἐστιν ἥδε ἡ φλυαρολογία πρὸς τὰ μειράκια διακεκοσμημένη· ἐμὲ δὲ ἡ στέρησις τῶν ἀγαθῶν τοῦ ζῆν λυπεῖ, κἂν πιθανωτέρους τούτων λόγους ἀρτικροτήσῃς, ὦ Σώκρατες. Οὐκ ἐπαΐει γὰρ ὁ νοῦς ἀποπλανώμενος εἰς εὐεπείας λόγων, οὐδὲ ἅπτεται ταῦτα τῆς ὁμοχροίας, ἀλλ' εἰς μὲν πομπὴν καὶ ῥημάτων ἀγλαϊσμὸν ἀνύτει, τῆς δὲ ἀληθείας ἀποδεῖ.
Τὰ δὲ παθήματα σοφισμάτων οὐκ ἀνέχεται, μόνοις δὲ e
ἀρκεῖται τοῖς δυναμένοις καθικέσθαι τῆς ψυχῆς.

ΣΩ. Συνάπτεις γάρ, ὦ Ἀξίοχε, ἀνεπιλογίστως, τῇ στερήσει τῶν ἀγαθῶν ἀντεισάγων κακῶν αἴσθησιν, ἐκλα-
θόμενος ὅτι τέθνηκας. Λυπεῖ γὰρ τὸ στερόμενον τῶν 370 a
ἀγαθῶν ἡ ἀντιπάθεια τῶν κακῶν, ὁ δ' οὐκ ὢν οὐδὲ τῆς στερήσεως ἀντιλαμβάνεται. Πῶς οὖν ἐπὶ τῷ μὴ παρέξοντι γνῶσιν τῶν λυπησόντων γένοιτ' ἂν ἡ λύπη ; ἀρχὴν γάρ, ὦ

b 6 ὅτι — c 1 οὐκ hab. Stob. V, 1096 || 6, 7, 9 περὶ : πρὸς Stob. || c 2 ἔσται : ἔστι Y || 5 εἰ om. Z || 6 post ὄντων add. νῦν Y || μετὰ edd. : περὶ codd. || d 1 σὺ μὲν ἐκ : ἐκ μὲν A || 2 προήρηκας Immisch : προείρηκας (sed ει in ras.) A εἴρηκας LVYZ || ἡ om. A (hab. s. l. A²) || 3 φλυαρολογία : φορολογία Y || 5 ἀρτικροτήσῃς Winckelmann: ἄρτι κροτήσῃς codd. || 6 γὰρ Y : δὲ ALVZ || εὐεπείας : εὐεπίας V || e 2 καθικέσθαι : καθηκέσθαι Z.

tu n'avais, par ignorance, supposé en même temps quelque sensibilité, tu ne te serais jamais effrayé de la mort. Et maintenant, tu te frappes toi-même : tu crains d'être privé de l'âme et tu attribues une âme à cette privation ; tu trembles de ne plus sentir et tu imagines une sensibilité pour percevoir cette absence de sensibilité.

Quatrième argument.

b Sans parler de raisons nombreuses et bonnes en faveur de l'immortalité de l'âme[1] : une nature mortelle aurait-elle jamais entrepris de si grandes choses, comme de braver la force bien supérieure des bêtes fauves, de traverser les mers, de construire des villes, d'établir des constitutions, de regarder le ciel et de considérer les révolutions des astres, la course du soleil et de la lune, leur lever et leur coucher, leurs éclipses et la rapidité de leur retour périodique, les équinoxes
c et les deux tropiques, les pléiades d'hiver, les vents estivaux, ainsi que les chutes de pluie et la fureur des ouragans, — aurait-elle pu consigner pour l'éternité, dans des écrits, les vicissitudes de l'univers, s'il n'y avait réellement dans l'âme comme un souffle divin[2] qui lui permît de prévoir et de connaître toutes ces merveilles. Ainsi, ce n'est pas à la mort, mais à l'immortalité que tu vas, Axiochos ; les biens ne te seront pas enlevés, mais tu en jouiras plus purement ; tu n'auras pas ces plaisirs mêlés au corps mortel, mais les
d plaisirs sans mélange de douleur. Tu t'en iras là-bas, dégagé de cette prison, là où il n'y a plus de labeurs, plus de gémis-

rent pour ses lecteurs. Les thèses épicuriennes qu'il vient de développer sont de véritables rabâchages d'école à l'époque où il écrit.

1. Plusieurs critiques croient qu'il y a une lacune à 370 b après le mot αἰσθήσει, sans quoi l'expression πρὸς τῷ πολλοὺς serait inexplicable (v. g. Buresch, p. 14 ; Immisch, p. 39). Mais, comme l'a justement remarqué Brinkmann (*op. cit.*, p. 447), l'hypothèse est superflue. L'argument qui suit la lacune supposée, constitue, en fait, un λόγος περὶ τῆς ἀθανασίας, comme les précédents, et la phrase πρὸς τῷ... doit s'entendre ainsi : en plus des nombreux discours qui existent au sujet de l'immortalité de l'âme, ajoutons celui-ci... Sur le sens des termes πρὸς τῷ cf. Platon, *Phédon*, 106 c ; *Lois*, VI, 764 a.

2. Le terme πνεῦμα, contrairement à l'usage platonicien, a ici un sens spirituel. Pour Platon, le mot garde toujours sa signification matérielle primitive. La doctrine qui établit un rapport entre πνεῦμα

Ἀξίοχε, μὴ συνυποτιθέμενος ἁμῶς γέ πως μίαν αἴσθησιν, κατὰ τὸ ἀνεπιστῆμον, οὐκ ἂν ποτε πτυρείης τὸν θάνατον. Νῦν δὲ περιτρέπεις σεαυτόν, δειματούμενος στερήσεσθαι τῆς ψυχῆς, τῇ δὲ στερήσει περιτιθεὶς ψυχήν, καὶ ταρβεῖς μὲν τὸ μὴ αἰσθήσεσθαι, καταλήψεσθαι δὲ οἴει τὴν οὐκ ἐσομένην αἴσθησιν αἰσθήσει.

Πρὸς τῷ πολλοὺς καὶ καλοὺς εἶναι λόγους περὶ τῆς b
ἀθανασίας τῆς ψυχῆς, οὐ γὰρ δὴ θνητή γε φύσις τοσόνδε ἂν ἤρατο μεγεθουργίας, ὥστε καταφρονῆσαι μὲν ὑπερβαλλόντων θηρίων βίας, διαπεραιώσασθαι δὲ πελάγη, δείμασθαι δὲ ἄστη, καταστήσασθαι δὲ πολιτείας, ἀναβλέψαι δὲ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἰδεῖν περιφορὰς ἄστρων καὶ δρόμους ἡλίου τε καὶ σελήνης, ἀνατολάς τε καὶ δύσεις, ἐκλείψεις τε καὶ ταχείας ἀποκαταστάσεις, ἰσημερίας τε
καὶ τροπὰς διττάς, καὶ Πλειάδων χειμῶνας, καὶ θέρους c
ἀνέμους τε καὶ καταφορὰς ὄμβρων, καὶ πρηστήρων ἐξαισίους συρμούς, καὶ τὰ τοῦ κόσμου παθήματα παραπήξασθαι πρὸς τὸν αἰῶνα, εἰ μή τι θεῖον ὄντως ἐνῆν πνεῦμα τῇ ψυχῇ, δι᾽ οὗ τὴν τῶν τηλικῶνδε περίνοιαν καὶ γνῶσιν ἔσχεν. Ὥστε οὐκ εἰς θάνατον ἀλλ᾽ εἰς ἀθανασίαν μεταβάλλεις, ὦ Ἀξίοχε, οὐδὲ ἀφαίρεσιν ἕξεις τῶν ἀγαθῶν ἀλλ᾽ εἰλικρινεστέραν τὴν ἀπόλαυσιν, οὐδὲ μεμειγμένας
θνητῷ σώματι τὰς ἡδονὰς ἀλλ᾽ ἀκράτους ἁπασῶν ἀλγη- d
δόνων. Κεῖσε γὰρ ἀφίξῃ μονωθεὶς ἐκ τῆσδε τῆς εἱρκτῆς,

370 a 5 συνυποτιθέμενος : -ποθέμενος Y ‖ ἁμῶς edd. : ἄλλως codd. ‖ 8 περιτιθεὶς AL : περιτιθεὶς VZ περιτίθῃς Y et (acc. supra ι et η supra ει) A² ‖ **b** 1 τῷ : τὸ YZ ‖ 2 δὴ Y : δή γε ALVZ ‖ γε om. Z ‖ τοσόνδε ἂν ἤρατο edd. : τόσον δύους διήρατο V et (δέος supra δυους) A τόσον δοίους διήρατο LY τοσόνδε διήρατο Z ⟨εἰς⟩ τοσόνδ᾽ ὕψος διήρατο Wilamowitz ‖ 3 μεγεθουργίας ALV : μεθουργίας YZ μεγαλουργίας Brinkmann ‖ 7 ἀνατολάς τε καὶ δύσεις post Πλειάδων c 1 transp. Wolf Immisch Wilamowitz ‖ **c** 1 καὶ Πλειάδων del. Brinkmann ‖ χειμῶνας : -μώνος Y ‖ χειμῶνος καὶ θέρους del. Wolf Immisch καὶ πλειάδων ἀνατολάς τε καὶ δύσεις post θέρους transp. Hermann ‖ 4 πρὸς : εἰς LVZ ‖ 8 εἰλικρινεστέραν : -νεστάτην V ‖ μεμειγμένας : μεμιγμένας LVY.

sements, plus de vieillesse, où l'on mène une vie calme et à l'abri des maux ; tu jouiras d'une paix tranquille, tu contempleras la nature et philosopheras, non pour la foule et pour te donner en spectacle, mais pour la pleine et entière vérité.

Axiochos. — Ton discours a transformé mes idées. Je ne
e crains plus la mort, je la désire plutôt, — pour imiter un peu, moi aussi, l'emphase des rhéteurs. Il me semble que déjà je parcours les sphères et entreprends la course éternelle et divine; dépouillé de ma faiblesse, je me suis repris moi-même et me voilà devenu un homme nouveau.

371 a *Le mythe.* Socrate. — Veux-tu un autre discours? celui que m'a tenu Gobryas, un mage. Il me raconta qu'à l'époque de la traversée de Xerxès, son grand-père qui portait également le même nom que lui [1], envoyé à Délos pour défendre l'île natale des deux divinités [2], apprit ceci par des tablettes de bronze qu'avaient apportées de chez les Hyperboréens [3] Opis et Ekaergè : après sa séparation du corps, l'âme va dans un lieu obscur, dans des régions souterraines où se trouve le royaume de Pluton, non
b moins vaste que la demeure de Zeus, car la terre occupant le centre du monde et le ciel étant sphérique, les dieux célestes habitent un des hémisphères; les dieux infernaux, l'autre, les uns, frères, les autres, fils de frères. Le vestibule de la voie qui conduit chez Pluton est barricadé par des fermetures

et ψυχή remonte, sans doute, à Xénophane qui, le premier semble avoir identifié les deux (Diog. L. IX, 19). Il fut suivi par Epicharme et Euripide Cf. Rohde [8], (*Psyche*, II, 258 n. 3). Les stoïciens ont largement développé la notion de πνεῦμα (Diog. L. VII, 157), ainsi que la croyance à la divinité de l'esprit. Sénèque, par exemple, écrira : « Sacer intra nos spiritus sedet... in unoquoque uirorum bonorum quis deus incertum est, habitat Deus » (*Ep.* 41, 2) et dans *Ep.* 66, 12 : « Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars diuini spiritus mersa ».

1. L'existence de ce personnage est attestée par Hérodote VII, 72. Il était un des chefs de l'armée de Xerxès. Mais le fait de son envoi à Délos, affirmé seulement par l'auteur du dialogue, reste douteux. Quant à l'existence du mage, elle est très problématique (Cf. Swoboda, art. *Gobryas*, in Pauly-Wissowa, 7^2, p. 1151, 2 et 4).

2. Apollon et Artémis.

3. Peuple fabuleux qui se rattache au culte d'Apollon. Les anciens le situaient à l'extrême Nord, sur les monts Rhipéens. ou, sur-

ἔνθα ἄπονα πάντα καὶ ἀστένακτα καὶ ἀγήρατα, γαληνὸς
δέ τις καὶ κακῶν ἄπονος βίος, ἀσαλεύτῳ ἡσυχίᾳ εὐδιαζό-
μενος, καὶ περιαθρῶν τὴν φύσιν, φιλοσοφῶν οὐ πρὸς ὄχλον
καὶ θέατρον ἀλλὰ πρὸς ἀμφιθαλῆ τὴν ἀλήθειαν.

ΑΞ. Εἰς τοὐναντίον με τῷ λόγῳ περιέστακας· οὐκέτι
γάρ μοι θανάτου δέος ἔνεστιν, ἀλλ' ἤδη καὶ πόθος — ἵνα e
τι κἀγὼ μιμησάμενος τοὺς ῥήτορας περιττὸν εἴπω — καὶ
πάλαι μετεωρολογῶ καὶ δίειμι τὸν ἀίδιον καὶ θεῖον δρόμον,
ἔκ τε τῆς ἀσθενείας ἐμαυτὸν συνείλεγμαι καὶ γέγονα καινός.

ΣΩ. Εἰ δὲ καὶ ἕτερον βούλει λόγον, ὃν ἐμοὶ ἤγγειλε 371 a
Γωβρύης, ἀνὴρ μάγος· ἔφη κατὰ τὴν Ξέρξου διάβασιν τὸν
πάππον αὐτοῦ καὶ ὁμώνυμον, πεμφθέντα εἰς Δῆλον, ὅπως
τηρήσειε τὴν νῆσον ἄσυλον ἐν ᾗ οἱ δύο θεοὶ ἐγένοντο, ἔκ
τινων χαλκέων δέλτων, ἃς ἐξ Ὑπερβορέων ἐκόμισαν Ὦπίς
τε καὶ Ἑκαέργη, ἐκμεμαθηκέναι μετὰ τὴν τοῦ σώματος
λύσιν τὴν ψυχὴν εἰς τὸν ἄδηλον χωρεῖν τόπον, κατὰ τὴν
ὑπόγειον οἴκησιν, ἐν ᾗ βασίλεια Πλούτωνος οὐχ ἧττω τῆς
τοῦ Διὸς αὐλῆς, ἅτε τῆς μὲν γῆς ἐχούσης τὰ μέσα τοῦ b
κόσμου, τοῦ δὲ πόλου ὄντος σφαιροειδοῦς, οὗ τὸ μὲν
ἕτερον ἡμισφαίριον θεοὶ ἔλαχον οἱ οὐράνιοι, τὸ δὲ ἕτερον
οἱ ὑπένερθεν, οἱ μὲν ἀδελφοὶ ὄντες, οἱ δὲ ἀδελφῶν παῖδες.
Τὰ δὲ πρόπυλα τῆς εἰς Πλούτωνος ὁδοῦ σιδηροῖς κλείθροις

d 4 ἄπονος : ἄγονος LVZ || 5 φιλοσοφῶν : καὶ φιλοσοφῶν LYZ || **e** 2 καὶ πάλαι : κἄμπαλιν Hermann || 3 μετεωρολογῶ : -ροπολῶ Brinkmann || **371 a** 1 εἰ — 372 a 4 τρύχονται hab. Stob. I, 414 || λόγον : λόγον ἀκοῦσαι Stob. || 2 μάγος ἀνήρ L || ἔφη : ὅς ἔφη Stob. || 4 ἄσυλον Stob. : om. codd. || οἱ om. Stob. || 5 ἐξ om. Stob. || ὑπερβορέων : -βορίων Y || 6 τε om. Stob. || Ἑκαέργη edd. : ἑκάεργε A ἑκάεργος LVYZ Stob. || post ἐκμεμαθηκέναι add. τε Stob. || μετὰ Stob. : κατὰ codd. || 7 ἄδηλον : ἅδου Z || κατὰ : καὶ Stob. || 8 ὑπόγειον : ὑπέργειον Z || οἴκησιν : κίνησιν Y || οὐχ ἧττω : παραπλήσια Z || τῆς τοῦ Διὸς αὐλῆς : τῶν Διός Stob. || **b** 1 γῆς μὲν Stob. || 2 δὲ πόλου : πόλου δὲ Stob. δ' ὅλου Feddersen || 3 ἕτερον ἡμισφαίριον : ἐξωτάτω τῆς σφαίρας Z || οἱ οὐράνιοι : οὐράνιοι Z || δὲ ἕτερον : δ' εἴσω Z || 5 πρόπυλα Y : πρόπυλα A[1] πρόθυρα LVZ et (θυρ s. l.) A[2] (θ et ρ s. l.) Y[2] προπύλαια Stob. || κλείθροις : τείχεσι Stob.

et des clefs de fer. Quand il est ouvert, le fleuve Achéron, puis le Cocyte, recueillent ceux qui doivent traverser pour être conduits auprès de Minos et de Rhadamanthe, au lieu
c dit le champ de la vérité. Là siègent les juges qui interrogent chacun des arrivants sur la vie qu'ils ont vécue et sur le genre d'existence qu'ils menaient, quand ils habitaient un corps. Et de mentir, il n'est aucune possibilité. Ceux qui ont écouté durant leur vie les inspirations d'un bon démon vont résider au séjour des hommes pieux, là où des climats féconds font germer les fruits en abondance, où coulent des sources d'eau pure, où mille prairies émaillées de fleurs variées revêtent l'aspect du printemps, où il y a des conversations pour les philosophes, des théâtres pour les poètes, des chœurs
d de danse et des concerts, des banquets bien ordonnés, des festins offerts spontanément comme des contributions de chorèges, l'absence totale de peines et une vie pleine de charmes. Pas d'hiver ou d'été excessifs, mais un air pur que tempèrent les doux rayons du soleil. Les initiés y ont une place d'honneur, et là aussi, ils accomplissent les rites sacrés [1]. Comment ne participerais-tu pas un des premiers à cet
e honneur, toi l'allié des dieux [2] ? La tradition rapporte qu'avant de descendre aux Enfers, Héraclès et Dionysos reçurent l'initiation dans ces lieux, et l'audace de leur expédition, c'est la déesse d'Eleusis qui l'avait excitée en eux. Quant à ceux qui ont dirigé leur vie dans la voie des crimes, ils sont

tout à une époque plus tardive, dans le Sud-Est. Hérodote (IV, 32-36) met déjà en doute l'existence de cette peuplade dont les poètes chantaient le bonheur et la vertu. Il est intéressant de noter que les Pythagoriciens aimaient à rappeler les légendes hyperboréennes et dénommaient même leur maître Ἀπόλλων Ὑπερβόρειος (cf. Mayer, art. *Hyperboreer*, in *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, édité par Roscher).

1. M. Chevalier fait remarquer que, dans cette description, tous les traits nous sont connus par les poètes, les inscriptions, les écrivains d'inspiration mystique, et il reproduit un texte de Plutarque (*de Anima*, cité par Stobée, *Flor.* 120, 28) où presque tous ces détails sont rassemblés. Plutarque compare l'initiation à la mort et montre que, dans les deux cas, l'âme passe par les mêmes épreuves pour arriver au même bonheur (Chevalier, *op. cit.*, p. 91).

2. L'expression γεννήτης doit signifier qu'Axiochos entre dans la famille des dieux par l'initiation.

καὶ κλεισὶν ὠχύρωται. Ταῦτα δὲ ἀνοίξαντα ποταμὸς
Ἀχέρων ἐκδέχεται, μεθ' ὃν Κωκυτός, οὓς χρὴ πορθμεύ-
σαντας ἀχθῆναι ἐπὶ Μίνω καὶ Ῥαδάμανθυν, ὃ κλῄζεται
πεδίον ἀληθείας. Ἐνταυθοῖ καθέζονται δικασταὶ ἀνα- c
κρίνοντες τῶν ἀφικνουμένων ἕκαστον, τίνα βίον βεβίωκε
καὶ τίσιν ἐπιτηδεύμασιν ἐνῳκίσθη τῷ σώματι. Ψεύσασθαι
δὲ ἀμήχανον. Ὅσοις μὲν οὖν ἐν τῷ ζῆν δαίμων ἀγαθὸς
ἐπέπνευσεν, εἰς τὸν τῶν εὐσεβῶν χῶρον οἰκίζονται,
ἔνθα ἄφθονοι μὲν ὧραι παγκάρπου γονῆς βρύουσι, πηγαὶ
δὲ ὑδάτων καθαρῶν ῥέουσι, παντοῖοι δὲ λειμῶνες ἄνθεσι
ποικίλοις ἐαριζόμενοι, διατριβαὶ δὲ φιλοσόφων καὶ θέατρα
ποιητῶν καὶ κύκλιοι χοροὶ καὶ μουσικὰ ἀκούσματα, συμ- d
πόσιά τε εὐμελῆ καὶ εἰλαπίναι αὐτοχορήγητοι, καὶ ἀκή-
ρατος ἀλυπία καὶ ἡδεῖα δίαιτα· οὔτε γὰρ χεῖμα σφοδρὸν
οὔτε θάλπος ἐγγίγνεται, ἀλλ' εὔκρατος ἀὴρ χεῖται ἁπαλαῖς
ἡλίου ἀκτῖσιν ἀνακιρνάμενος. Ἐνταῦθα τοῖς μεμυημένοις
ἐστί τις προεδρία· καὶ τὰς ὁσίους ἁγιστείας κἀκεῖσε
συντελοῦσι. Πῶς οὖν οὐ σοὶ πρώτῳ μέτεστι τῆς τιμῆς,
ὄντι γεννήτῃ τῶν θεῶν; καὶ τοὺς περὶ Ἡρακλέα τε καὶ e
Διόνυσον κατιόντας εἰς Ἅιδου πρότερον λόγος ἐνθάδε
μυηθῆναι, καὶ τὸ θάρσος τῆς ἐκεῖσε πορείας παρὰ τῆς
Ἐλευσινίας ἐναύσασθαι. Ὅσοις δὲ τὸ ζῆν διὰ κακουρ-

b 6 ὠχύρωται : διωχύρωται Stob. || 7 ἀχέρων (χέρων in ras.) A || πορθμεύσαντας : πορθμευθέντας Stob. || 8 ὃ κλῄζεται πεδίον : ἐν πεδίῳ ᾧ κλῄζεται Stob. οὗ κλῄζεται πεδίον Brinkmann || **c** 1 ἐνταυθοῖ καθέζονται ALVZ : ἐνταυθοῖ καθίζονται Y καθέζονται δὲ Stob. || 4 δὲ Stob. μὲν οὖν codd. : || 5 οἰκίζονται : λογίζονται Stob. || 7 ῥέουσιν om. Stob. || παντοῖοι : παντοῖαι (αι supra οι) A² || ἄνθεσι : εὐάνθεσι Stob. || 8 ἐαριζόμενοι : -ζομένοις A || **d** 1 ποιητῶν καὶ θέατρα φιλοσόφων Stob. || κύκλιοι : ἐγκύκλιοι Stob. || 2 τε : τε καὶ Z || εὐμελῆ A¹Y¹ Stob. : εὐμενῆ (ν s. l.) A²Y² ἐμμελῆ LVZ || 4 ἁπαλαῖσιν ἀκτῖσιν ἡλίου Stob. || 5 ἐνταῦθα : καὶ ἐνταῦθα Stob. || μεμυημένοις : μεμνημένοις Y || 6 ὁσίους : ὁσίας (sed ους s. l.) L || ἁγιστείας : ἁγιστίας Y || κἀκεῖσε : ἐκεῖσε V κἀκεῖ Stob. || 7 σοὶ : ἐν σοὶ Z || **e** 1 γεννήτῃ : γενήστῃ (forte νήτῃ i. m.) Y || prius καὶ : καὶ γὰρ Stob. || τε om. Stob. || 2 κατιόντας : ἀπιόντας Z || ἅιδου : ἅιδην Stob. || ἐνθάδε λόγος Stob. || 4 ἐναύσασθαι : μεταλαβεῖν s. l. Y².

conduits par les Erynnies dans l'Erèbe et le Chaos à travers le Tartare, là où séjournent les impies, et les Danaïdes qui puisent l'eau inépuisable, et Tantale que tourmente la soif, et Tityos aux entrailles éternellement dévorées et renaissantes, et Sisyphe qui roule sans cesse son rocher, Sisyphe dont les
372 travaux ne finissent que pour recommencer. C'est là que, léchés par les bêtes, continuellement brûlés par les torches des Peines, tourmentés par mille modes de supplices, les méchants sont consumés par d'éternels châtiments.

Conclusion. Voilà ce que j'ai appris de Gobryas. A toi d'en juger, Axiochos. Pour moi, ma raison est hésitante, et je sais seulement de façon ferme que toutes les âmes sont immortelles et qu'au sortir de ce séjour, elles sont aussi exemptes de douleurs. Ainsi que ce soit en haut ou en bas, tu seras nécessairement heureux, Axiochos, toi qui as vécu pieusement.

Axiochos. — Je n'ose te le dire, Socrate, mais bien loin de redouter la mort, voilà que maintenant j'en ai l'ardent désir. Ce dernier discours, comme le précédent sur le ciel, m'a persuadé, et je méprise désormais la vie, puisque je dois partir pour un séjour meilleur. A présent, je vais repasser doucement en moi-même tout ce qui a été dit. Reviens à partir de midi, Socrate.

Socrate. — Je ferai comme tu dis, et je repars pour ma promenade du Kynosargès où je me dirigeais quand on m'a appelé ici.

γημάτων ἠλάθη, ἄγονται πρὸς Ἐρινύων ἐπ' ἔρεβος καὶ χάος διὰ Ταρτάρου, ἔνθα χῶρος ἀσεβῶν καὶ Δαναΐδων ὑδρεῖαι ἀτελεῖς καὶ Ταντάλου δίψος καὶ Τιτυοῦ σπλάγχνα αἰωνίως ἐσθιόμενα καὶ γεννώμενα καὶ Σισύφου πέτρος
ἀνήνυτος, οὗ τὰ τέρματα αὖθις ἄρχει πόνων. Ἔνθα 372
θηρσὶ περιλιχμώμενοι καὶ λαμπάσιν ἐπιμόνως πυρούμενοι Ποινῶν καὶ πᾶσαν αἰκίαν αἰκιζόμενοι ἀιδίοις τιμωρίαις τρύχονται.

Ταῦτα μὲν ἐγὼ ἤκουσα παρὰ Γωβρύου, σὺ δ' ἂν ἐπικρίνειας, Ἀξίοχε. Ἐγὼ γὰρ λόγῳ ἀνθελκόμενος τοῦτο μόνον ἐμπέδως οἶδα, ὅτι ψυχὴ ἅπασα ἀθάνατος, ἡ δὲ ἐκ τοῦδε τοῦ χωρίου μετασταθεῖσα καὶ ἄλυπος. Ὥστε ἢ κάτω ἢ ἄνω εὐδαιμονεῖν σε δεῖ, Ἀξίοχε, βεβιωκότα εὐσεβῶς.

ΑΞ. Αἰσχύνομαί σοί τι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες· τοσοῦτον γὰρ ἀποδέω τοῦ δεδοικέναι τὸν θάνατον, ὥστε ἤδη καὶ ἔρωτα αὐτοῦ ἔχειν. Οὕτως με καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὡς καὶ ὁ οὐράνιος, πέπεικε, καὶ ἤδη περιφρονῶ τοῦ ζῆν, ἅτε εἰς ἀμείνω οἶκον μεταστησόμενος. Νυνὶ δὲ ἠρέμα κατ' ἐμαυτὸν ἀναριθμήσομαι τὰ λεχθέντα. Ἐκ μεσημβρίας δὲ παρέσῃ μοι, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ποιήσω ὡς λέγεις, κἀγὼ δὲ ἐπάνειμι ἐς Κυνόσαργες, ἐς περίπατον, ὁπόθεν δεῦρο μετεκλήθην.

e 5 ἠλά*θη A || ἄγονται : ἄγωνται Z || ἐρινύων : ἐριννύων LV || ἐπ' : εἰς LV Stob. || 7 ὑδρεῖαι : ὑδρίαι LV || 8 αἰωνίως — γεννώμενα Stob. : om. codd. || 372 1 ἄρχει πονῶν Burnet : ἄρχεται πόνω (πονῳ V) codd. ἄρχεται τῶν πόνων Stob. || 2 θηρσὶν : πυρσὶ P Stobaei || λαμπάσιν : δᾳσὶν Stob. || 13 οὕτως με Y : οὕτως μὴν ALV ὥστε μὴν Z || οὗτος ὁ Y et (ο in ras.) A : ὁ σὸς LVZ || alterum ὁ om. ALVZ || 14 τοῦ : τὸ Y | ἅτε in ras. A || 15 μεταστησόμενος LVZ et (ό supra ά) A[2] : -στάμενος AY || 16 ἀναριθμήσομαι : ἀριθμήσομαι (sed ἀν s. l.) V || 18 δὲ : γὰρ LVZ.



DÉFINITIONS



NOTICE

I

FORME ET SOURCES DE NOTRE COLLECTION

La forme. A la collection complète des œuvres de Platon, nos manuscrits médiévaux ont joint une série de près de deux cents définitions. C'est une liste de termes disposés en file, sans aucun ordre apparent, avec une ou plusieurs explications à propos de chacun d'eux. Ils sont empruntés soit à la physique et à la théologie, soit à la morale et à la politique, soit enfin à la dialectique et à la grammaire. Leur choix paraît assez arbitraire. Plusieurs de ces termes sont de véritables doublets : un substantif, par exemple, est d'abord défini ; puis, beaucoup plus loin, l'adjectif ou le verbe ; parfois, le même mot se trouve à deux endroits et différemment commenté, ou encore ce sont des synonymes qui reçoivent des interprétations diverses[1]. La méthode adoptée par le ou les rédacteurs est également très variable : tantôt les définitions choisies ne sont que des formes légèrement modifiées d'une même idée : celle, par exemple, de la γένεσις (411 a 5) se contente d'exprimer de trois manières un même thème : le passage à l'être ; tantôt, ce sont les points de vue pris sur un objet qui diffèrent : le

1. Ainsi σωφροσύνη est défini à 411 e 6, σῶφρον à 414 e 11, σώφρων à 415 d 8 ; δικαιοσύνη à 411 d 9, δίκαιον à 414 e 12 ; σωτηρία à 415 c 7, σῴζειν à 416 37 ; ἀγαθόν est défini deux fois, à 413 a 3 et à 414 e 9 ; καιρός également deux fois, 414 a 6 et 416 6.

soleil est défini d'après sa nature physique, d'après ses propriétés, et aussi d'après la conception mystique que s'en faisaient les anciens (411 a 7); tantôt, l'équivocité des termes définis donne lieu à des explications entièrement distinctes : ainsi pour εὐγένεια (413 b 3), qui signifie la noblesse d'âme et s'applique également au style; εὐφυΐα (413 d 6) qui se dit à la fois de l'âme et de l'esprit.

En somme, aucune unité ne semble avoir présidé à l'établissement de cette collection, qui paraît avoir été constituée au petit bonheur.

L'origine de la définition.

Assez tôt dans les écoles, on a travaillé à construire des définitions. On attribuait déjà à Thalès celle du nombre [1]. Aristote témoigne que Démocrite et les Pythagoriciens se sont efforcés, avant Socrate, de déterminer certains concepts [2] et, suivant Gomperz, c'est un ouvrage de la collection hippocratique qui présente « le premier essai proprement dit de définition » [3] : l'auteur du traité *Sur l'Art* veut, en effet, préciser l'essence de la médecine. Les sophistes, si soucieux de la technique du langage, ont dû se plier à ces besoins d'une science naissante. En fait, on cite de Gorgias une définition de la rhétorique et une de la couleur [4], et Prodicos, toujours attentif à distinguer le sens des termes, a fort probablement contribué à fixer leur signification définitive [5]. Mais ce fut surtout au moment où la philosophie prit une forme plus scolastique, grâce à l'impulsion de Socrate et aux recherches entreprises à l'Académie, sous la direction de Platon, que l'intérêt grandit pour ce nouvel exercice de la pensée. Pour connaître l'essence des choses, ne fallait-il pas pouvoir l'exprimer en termes exacts, en termes qui permettraient de distinguer nettement entre eux les objets dont on parlait? Les premiers dialogues platoniciens font revivre les

1. Iamblique, *In Nicomachi arith. introduc. liber*, éd. Pistelli, p. 10.

2. *Métaphysique*, M, 4, 1078 b, 19 et suiv.

3. *Les Penseurs de la Grèce*, I, p. 518.

4. *Orat. Att.* II, 130 b 18 ; *Ménon*, 76 d.

5. Cf. *Cratyle*, 384 b ; *Protagoras*, 337 a-c ; *Euthyd.*, 277 c et suiv. ; — Aristote, *Top.* B 6, 112 b 22 et le commentaire d'Alexandre sur ce passage, 181, 2.

procédés socratiques, cette chasse aux concepts qu'il s'agit de capter et de discerner avec précision les uns des autres, et la méthode de division, prônée et utilisée dans le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*, a pour but d'aboutir à la détermination rationnelle d'une idée. Il n'est pas douteux que cette méthode instituée par Platon fut fort en honneur dans l'Académie et servit aux jeunes savants à établir leurs définitions. Aristote semble y faire allusion dans un chapitre de la *Métaphysique* (Z, 12, 1037 b, 8 et suiv.) où, s'occupant des définitions formées par divisions successives, il critique ceux qui posent les genres en dehors des espèces et ne peuvent ainsi sauvegarder l'unité de l'être. Vers cette époque, on commença à publier des recueils de définitions pour l'usage des exercices d'école : on y expliquait les principaux termes nécessaires à l'intelligence des leçons. Diogène-Laërce signale un volume d'ὅροι parmi les ouvrages de Speusippe [1]. Aristote avait également composé, pour les besoins de son enseignement, un certain nombre de livres où les termes étaient soigneusement définis [2] ; de même, Théophraste [3]. Les Stoïciens empruntèrent à l'Académie ce procédé pédagogique et le développèrent, car, pensaient-ils, la définition est nécessaire pour connaître la vérité, puisque c'est par la notion que l'on perçoit les choses [4]. Aussi Chrysippe écrivit-il plusieurs traités d'ὅροι sur différentes matières [5].

Les Sources de la Collection. Le recueil inséré dans le *corpus platonicum* remonte-t-il à Platon lui-même ? Nul, je crois, ne l'a soutenu, sauf l'auteur d'un petit ouvrage de lexicographie intitulé *Sur les termes semblables ou différents*, et attribué, faussement sans

1. Diog. L. IV, 5.
2. Ὅροι πρὸ τῶν τοπικῶν α' β' γ' δ' ε' ϛ' ζ' (Diog. L. V, 23); Συλλογιστικὸν καὶ ὅροι α' (V, 24) ; Ὁρισμοὶ τρισκαίδεκα (V, 24).
3. Διορισμῶν α' β' γ' (Diog. L. V, 43); πρὸς τοὺς ὁρισμοὺς α' (V, 45) ; πρὸς ὅρους α' β' (V, 49); Ὁριστικὰ περὶ λέξεως συλλογισμῶν α' (V, 50).
4. καὶ τὸ ὁρικὸν δὲ ὁμοίως πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται (Diog. L. VII, 42).
5. Ὅρων διαλεκτικῶν πρὸς Μητρόδωρον ϛ' (D. L. VII, 189) ; voir aussi les titres d'un très grand nombre de livres dans D. L. VII, 199, 200.

doute, à un certain Ammonios qui vivait vers la fin du IVe siècle après J.-Ch.[1]. Ce dernier, citant les définitions de παιδεία, παίδευσις, ajoute : « ὥς φησι Πλάτων ἐν ὅροις ».

Olympiodore, dans les *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, rapporte une tradition suivant laquelle la collection pseudo-platonicienne remonterait à Speusippe[2], et, d'après Adam[3], un manuscrit viennois, le *Vindobonensis* 32 inscrirait aussi le nom de Speusippe en tête des Ὅροι. Ces deux références sont néanmoins peu sûres : il est fort possible que la présence du petit écrit parmi les œuvres platoniciennes collectionnées par l'Académie, et le fait que Speusippe a composé des ὅροι, aient suffi pour motiver cette opinion.

En tout cas, la collection, telle qu'elle nous est parvenue, présente une trop grande variété, la diversité de tendances est trop marquée, pour pouvoir admettre l'unité d'auteur. On y reconnaît trois sources nettement distinctes : platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne.

Si aucune de ces définitions ne paraît être un écho direct des Dialogues de Platon, plusieurs d'entre elles reflètent certainement son enseignement et proviennent de l'Académie. Aristote les connaissait ; il avait assisté, sans doute, à leur élaboration et sentait tout ce qu'il y avait en elles d'insuffisant, d'irrationnel même, car dans un de ses premiers traités, les *Topiques*, écrit sous l'influence des doctrines platoniciennes et déjà en réaction contre elles, il les discute et les rejette[4].

Certaines autres portent la marque péripatéticienne ; elles sont ou la stricte reproduction ou le démarquage de l'enseignement personnel d'Aristote.

Enfin, un bon nombre sont non seulement d'inspiration stoïcienne, mais les auteurs anciens en attribuent positive-

1. Cf. Croiset, *Hist. de la Littérat. gr.* V², p. 974.

2. ...καὶ τοὺς Ὅρους, οὓς εἰς Σπεύσιππον ἀναφέρουσιν. *Proleg.* 26.

3. R. Adam, *Über eine unter Platos Namen erhaltene Sammlung von Definitionen*, in *Philologus*, 1924, p. 366-376, et Πλάτωνος Ὅροι in *Satura Berolinensis*, Berlin, Weidmann, 1924, p. 3-20.

4. Cf. v. g. 411 b 1 et *Topiques* Z 4, 142 a 34-b 2 ; 412 b 8 et *Top.* Z, 3, 141 a 15 et 16 ; 414 b 10 et *Top.* E, 4, 133 b, 28 et suiv. ; 415 a 11 et *Top.* E, 4, 133 a 3... etc.

ment l'origine aux philosophes du Portique, et parfois opposent ces définitions à celles des platoniciens [1].

Aussi, ne croyons-nous pas qu'il faille faire remonter aux premiers temps de l'Académie la composition du recueil actuel. D'après Adam [2], ce recueil aurait été constitué par les premiers disciples de Platon : les stoïciens l'auraient eu sous les yeux, s'en seraient inspirés et auraient puisé là bon nombre de leurs formules. Mais cette hypothèse ne nous paraît s'appuyer, en fait, que sur les vagues allusions à Speusippe dont nous parlions plus haut et sur le caractère ancien de la plupart de ces définitions.

Nous pensons plutôt que notre collection est d'époque assez tardive et n'est pas, en tout cas, antérieure au stoïcisme. Elle est constituée par un fonds assez considérable emprunté à l'Académie et représente, en partie, un de ces traités d'ὅροι aujourd'hui perdus, mais peu à peu le fonds primitif s'est grossi des apports d'un âge plus récent.

La façon dont cette liste de définitions nous a été transmise confirmerait notre opinion. Nous serions porté à croire que l'archétype de nos manuscrits médiévaux ne possédait pas le texte complet que nous lisons aujourd'hui. En effet, trois de nos plus anciens et meilleurs manuscrits, le *Parisinus* 1807 (A), le *Vaticanus graecus* 1 (O) et le *Palatinus Vaticanus* 173 (P) omettent en commun un certain nombre de passages. Or, ces omissions importantes ne sont pas de celles que l'on explique facilement par les erreurs ordinaires provenant des ressemblances de mots [3]. Il semble bien que le copiste ne lisait pas dans son exemplaire les développements que l'on a peut-être ensuite découverts ailleurs et qu'une main plus tardive a souvent ajoutés en marge. Dès lors, ne peut-on supposer qu'il exista primitivement plusieurs séries

1. V. g. 415 b 6 ἐξουσία et Origène, *Werke*, Band IV, édit. Preuschen, p. 72, 73 ; 413 c 8 βούλησις et Origène, IV, p. 355 ; 411 b 3 χρόνος et Galien, *Histor. philos.* 38, Diels *Doxogr. gr.* 619. Nous nous contentons de ces quelques exemples. Nous indiquerons plus utilement les sources en note de notre traduction. Ces sources ont été, en partie, retrouvées par Adam et données dans les travaux signalés plus haut. Nous avons pu en préciser quelques autres.

2. Πλάτωνος Ὅροι in *Satura Berolinensis*, p. 5.

3. A O P173 omettent 412 a 8-b 1, c 9, 415 a 2, 415 c 8 ; AO omettent 416 a 28, O et P173 omettent 414 b 5.

d'ὅροι, réunies plus tard dans un texte unique attribué tout entier à l'école platonicienne ? Nous émettons simplement cette hypothèse, sans prétendre l'ériger en certitude, mais elle a pour elle soit la composition du recueil, soit l'état de nos anciens manuscrits.

Ajoutons que d'autres collections du même genre se sont constituées de cette manière. Deux, au moins, nous sont connues : la première, que nous avons pu examiner à la Bibliothèque nationale, est insérée dans le *Parisinus graecus* 2138, du xive siècle, f. 1-8. Elle comprend, sous le titre *Anonymi definitiones uocum quae a philosophis usurpari solent ordine alphabetico dispositae,* une série de définitions, depuis ἀγαθόν jusqu'à φιλοσοφία. Au milieu de développements manifestant des tendances assez éclectiques, nous retrouvons quelques-unes de nos définitions platoniciennes, comme celle de l'ἀθανασία ou de l'ἀρετή. L'auteur était, sans doute, un chrétien, car on rencontre des termes comme βάπτισμα et εὐαγγέλιον. La seconde collection nous est connue par le *Marcianus* 257. Là encore, à côté d'un certain nombre d'emprunts faits aux ὅροι pseudo-platoniciens, d'autres proviennent de sources néo-platoniciennes ou chrétiennes [1].

Ces exemples nous apprennent avec quel éclectisme les auteurs de *Définitions* constituaient leurs listes. Il ne serait donc pas surprenant que le petit recueil introduit dans le *corpus platonicum,* et dont Diogène-Laërce ne parle pas, probablement parce qu'il n'était mentionné ni par Aristophane de Byzance, ni par Thrasylle, ait été composé, pour les besoins de l'enseignement, à une époque de syncrétisme où les doctrines du Portique s'accommodaient sans peine de celles de l'Académie.

II

LE TEXTE

L'édition présente est basée sur les six manuscrits suivants qui ont été intégralement collationnés, soit directement, soit d'après des reproductions photographiques :

1. N'ayant pu consulter le *Marcianus* 257, nous renvoyons à l'étude qu'en a faite H. Mutschmann, dans *Berliner Philologische Wochenschrift,* t. 28, 1908, p. 1328.

Parisinus 1807 = A (IX[e] siècle).
Vaticanus graecus 1 = O (X[e] siècle).
Laurentianus 80, 17 = L (XV[e] siècle).
Vaticanus graecus 1029 B = V (fin du XII[e] siècle).
Parisinus 3009 = Z (XVI[e] siècle).
Palatinus Vaticanus 173 = P (XI[e] siècle).

Nous avons aussi emprunté quelques leçons au *Parisinus 1813* (XV[e] siècle), d'après l'édition Bekker.

Le *Palatinus Vaticanus* 173 renferme six dialogues entiers et des extraits de douze autres[1]. Il se rattache à la tradition représentée par le *Vindobonensis* 54 = suppl. philos. gr. 7 (W). Les *Définitions* s'y trouvent au complet, mais les lacunes sont nombreuses. Il ne semble pourtant pas que toutes puissent s'expliquer par des erreurs de scribe. Les divergences sont, du reste, notables entre ce manuscrit et les autres et témoignent de la divergence des sources. Il est fort probable que l'auteur du *Palatinus* avait sous les yeux un texte sensiblement différent de celui qui nous a été transmis par les autres échos de la tradition.

1. Voir la description de ce manuscrit dans ALLINE, *Histoire du texte de Platon*, p. 236.

DÉFINITIONS

411 a *Éternel :* ce qui existe de tout temps, autrefois et maintenant, sans être détruit.

Dieu : vivant immortel qui se suffit pour être heureux ; être éternel[1] ; cause du Bien.

Génération : mouvement vers l'être ; participation à l'être[2] ; passage à l'être.

Soleil : feu céleste qui seul est visible par les mêmes spectateurs depuis son lever jusqu'à son coucher ; astre qui se
b montre le jour[3] ; le plus grand des êtres vivants[4].

Temps : mouvement du soleil ; mesure de sa course[5].

Jour : cours du soleil depuis son lever jusqu'à son coucher[6] ; clarté qui s'oppose à la nuit.

Aurore : commencement du jour ; la première clarté provenant du soleil.

Midi : moment où l'ombre des corps est la plus courte.

Soir : fin du jour.

Nuit : obscurité opposée au jour ; privation du soleil.

Hasard : passage de l'obscur à l'obscur, et cause fortuite d'une action extraordinaire.

1. Cf. la doctrine stoïcienne : Θεὸν δὲ εἶναι ζῷον ἀθάνατον... τέλειον... ἐν εὐδαιμονίᾳ... (V. Arnim, *Stoic. Uet. fragm.*, II, nº 1021) ...τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα (Zénon, V. A. I, 85).

2. Définition platonicienne. Cf. *Parménide,* 156 a : τὸ δὴ οὐσίας μεταλαμβάνειν, ἆρά γε οὐ γίγνεσθαι καλεῖς ;

3. Définition critiquée par Aristote, *Topiques* Z, 4, 142 b, 1.

4. Notion stoïcienne (V. A. II, 806, p. 223 ; 579 ; I, 499, 504).

5. La première définition paraît être stoïcienne ; la seconde, platonicienne (cf. Diels, *Doxogr. graeci,* p. 619, 38 et *Timée,* 38 c.).

6. Une définition analogue est critiquée par Aristote, *Top.* Z, 4, 142 b, 3.

ΟΡΟΙ

Ἀίδιον· τὸ κατὰ πάντα χρόνον καὶ πρότερον ὂν καὶ νῦν 411 a
μὴ ἐφθαρμένον.

Θεός· ζῷον ἀθάνατον, αὔταρκες πρὸς εὐδαιμονίαν· οὐσία ἀίδιος, τῆς τἀγαθοῦ φύσεως αἰτία.

Γένεσις· κίνησις εἰς οὐσίαν· μετάληψις οὐσίας· πόρευσις εἰς τὸ εἶναι.

Ἥλιος· πῦρ οὐράνιον ὃ μόνον ἀπ' ἠοῦς μέχρι δείλης τοῖς
αὐτοῖς ἔστιν ὁραθῆναι· ἄστρον ἡμεροφανές· ζῷον ἀίδιον b
ἔμψυχον τὸ μέγιστον.

Χρόνος· ἡλίου κίνησις, μέτρον φορᾶς.

Ἡμέρα· ἡλίου πορεία ἀπ' ἀνατολῶν ἐπὶ δυσμάς· φῶς τοὐναντίον νυκτί.

Ἕως· ἡμέρας ἀρχή· τὸ πρῶτον φῶς ἀπὸ τοῦ ἡλίου.

Μεσημβρία· χρόνος ἐν ᾧ τῶν σωμάτων αἱ σκιαὶ ἐλαχίστου μήκους κοινωνοῦσιν.

Δείλη· ἡμέρας τελευτή.

Νύξ· σκότος τοὐναντίον ἡμέρᾳ· ἡλίου στέρησις.

Τύχη· φορὰ ἐξ ἀδήλου εἰς ἄδηλον, καὶ ἡ ἐκ τοῦ αὐτομάτου αἰτία δαιμονίας πράξεως.

411 a 1 πάντα om. O (add. s. l.) || 7 ὃ — b 1 ὁραθῆναι om. P || **b** 1 ζῷον ἀίδιον om. V || 2 ἔμψυχον τὸ μέγιστον add. : ἔμψυχον· ἄστρον ἡμεροφανές, τὸ μέγιστον LVZP et i. m. AO ἡμεροφανὲς δὲ ἄστρον AO || 4 ἐπὶ AOLP : εἰς VZ et s. l. O || 7 ἐλαχίστου : ἐλάχισται εἰσίν P || 8 μήκους κοινωνοῦσιν om. P || 10 σκότος τοὐναντίον ἡμέρᾳ post στέρησις transp. P || 11 ἐκ om. A¹O¹L¹ (habent s. l.).

c *Vieillesse :* dépérissement de l'être animé sous l'action du temps.

Vent : mouvement de l'air autour de la terre[1].

Air : élément qui a comme mouvements naturels tous les mouvements locaux.

Ciel : corps qui enveloppe tous les êtres tombant sous les sens, sauf l'air supérieur.

Ame : ce qui se meut soi-même[2]; cause du mouvement vital chez les vivants[3].

Puissance : ce qui a la vertu de produire par soi-même.

Vue : faculté de discerner les corps.

Os : moelle rendue consistante par la chaleur[4].

Élément : ce qui compose et en quoi se résolvent les composés[5].

Vertu : la disposition la meilleure ; état du mortel, qui est
d louable en soi ; état qui vaut à celui qui le possède d'être
appelé bon ; juste observance des lois communes ; disposition qui vaut à celui qui en est pourvu d'être appelé parfaitement honnête[6] ; état qui engendre la justice.

Prudence : puissance apte à produire par elle-même le bonheur de l'homme ; science des biens et des maux[7] ; science qui produit le bonheur ; disposition qui nous permet de juger ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter[8].

Justice : harmonie de l'âme avec elle-même, ordre parfait
e des parties de l'âme entre elles et en tout ce qui concerne
leurs relations mutuelles ; état qui porte à donner à chacun selon son mérite[9] ; état qui porte à préférer ce qui paraît juste ; état qui dispose à se subordonner à la loi dans sa vie ; égalité sociale ; état qui dispose à obéir aux lois.

Tempérance : mesure de l'âme en ce qui concerne ses

1. Définition citée et approuvée par Aristote, *Top.* Δ, 5, 127 a, 4.
2. Cf. Platon, *Phèdre,* 246 a.
3. Doctrine atomistique (Aristote, *de Anima*, A, 2, 404 a, 8).
4. Cf. Platon, *Timée,* 73 e.
5. Voir la définition de Chrysippe : ἔστι δὲ στοιχεῖον ἐξ οὗ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται (V. A. II, 580, p. 180).
6. Définition louée par Aristote, *Top.* E, 3, 131 b, 1.
7. Les stoïciens ajoutent à cette formule les objets indifférents (V. A. II, 174).
8. Formule stoïcienne (V. A. II, 1005 ; III, 268).
9. Formule stoïcienne (V. A. III, 125, 262, 266).

Γῆρας· φθίσις ἐμψύχου ὑπὸ χρόνου γιγνομένη. c

Πνεῦμα· κίνησις ἀέρος περὶ τὴν γῆν.

Ἀήρ· στοιχεῖον οὗ πᾶσαι αἱ κατὰ τόπον κινήσεις κατὰ φύσιν εἰσίν.

Οὐρανός· σῶμα περιέχον πάντα τὰ αἰσθητὰ πλὴν αὐτοῦ τοῦ ἀνωτάτου ἀέρος.

Ψυχή· τὸ αὐτὸ κινοῦν· αἰτία κινήσεως ζωτικῆς ζῴων.

Δύναμις· τὸ καθ' αὑτὸ ποιητικόν.

Ὄψις· ἕξις διακριτικὴ σωμάτων.

Ὀστοῦν· μυελὸς ὑπὸ θερμοῦ παγείς.

Στοιχεῖον· τὸ συνάγον καὶ διαλύον τὰ σύνθετα.

Ἀρετή· διάθεσις ἡ βελτίστη· ἕξις θνητοῦ ζῴου καθ' αὑτὴν ἐπαινετή· ἕξις καθ' ἣν τὸ ἔχον ἀγαθὸν λέγεται· d
κοινωνία νόμων δικαία· διάθεσις, καθ' ἣν τὸ [ἔχον] διακείμενον τελείως σπουδαῖον λέγεται· ἕξις ποιητικὴ εὐνομίας.

Φρόνησις· δύναμις ποιητικὴ καθ' αὑτὴν τῆς ἀνθρώπου εὐδαιμονίας· ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν· ἐπιστήμη ποιητικὴ εὐδαιμονίας· διάθεσις καθ' ἣν κρίνομεν τί πρακτέον καὶ τί οὐ πρακτέον.

Δικαιοσύνη· ὁμόνοια τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτήν, καὶ εὐταξία τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν πρὸς ἄλληλά τε καὶ περὶ ἄλληλα· e
ἕξις διανεμητικὴ τοῦ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ· ἕξις καθ' ἣν ὁ ἔχων προαιρετικός ἐστιν τῶν φαινομένων αὐτῷ δικαίων· ἕξις ἐν βίῳ νόμου ὑπήκοος· ἰσότης κοινωνική· ἕξις ὑπηρετικὴ νόμων.

Σωφροσύνη· μετριότης τῆς ψυχῆς περὶ τὰς ἐν αὐτῇ

c 1 γῆρας : γήρως Z || γιγνομένη : γινομένη O (γ add. s. l. O²) || 7 αὑτὸ AOP et i. m. τοῦ πατρ. τὸ β. OZ : om. Z¹ αὐτὸ ἑαυτὸ V ἑαυτὸ L || 12 ἡ : ἢ AOL || **d** 2 νόμων δικαία OLVZP et i. m. A : νόμων· δικαία A || διάθεσις — d 4 εὐνομίας om. O (hab. i. m.) || ἔχον om. P || 6 εὐδαιμονίας ÷ ÷ A || prius ἐπιστήμη — 7 εὐδαιμονίας om. V || 8 alterum πρακτέον om. P || **e** 1 alterum ἄλληλα ÷ ÷ ÷ A || 2 διανεμητική : διανοητική V || 5 νόμων AO : ὀρθῶν νόμων LVZP et i. m. O || 6 τῆς om. Z.

désirs naturels et ses plaisirs[1] ; harmonie et ordre de l'âme en ce qui concerne les plaisirs et les peines que comporte la nature ; accord de l'âme pour commander et obéir[2] ; liberté d'action conforme à la nature ; ordre de l'âme conforme à la
412 a raison ; accord de l'âme sur le beau et le laid ; état qui porte à choisir et à éviter ce qu'il convient.

Courage : état d'une âme qui ne se laisse pas ébranler par la crainte ; assurance guerrière ; science des choses concernant la guerre ; fermeté d'âme en présence d'objets effrayants et dangereux ; audace au service de la prudence ; intrépidité dans l'attente de la mort ; état d'une âme qui garde la droiture du jugement dans les dangers ; force qui fait contrepoids au péril ; force persévérante dans la vertu ; calme de l'âme en présence de ce qui, aux yeux de la droite raison, paraît
b redoutable ou sans danger ; pouvoir de conserver des opinions exemptes de pusillanimité sur le danger et expérience de la guerre ; fidélité constante à la loi[3].

Empire sur soi-même : pouvoir de supporter la douleur ; conformité au jugement droit ; pouvoir invincible de la conviction qui repose sur un jugement droit[4].

Autonomie : perfection dans la possession des biens ; état qui communique à ceux qui le possèdent la pleine maîtrise d'eux-mêmes.

Équité : condescendance à céder de ses droits et de ses intérêts[5] ; modération dans les rapports d'affaires ; juste mesure de l'âme raisonnable en ce qui concerne le bien et le mal.

c *Constance :* support de la douleur en vue du bien[6] ; support des peines en vue du bien.

1. Cf. une définition analogue du stoïcien Ariston (V. A. I, 375).

2. Platon, *République*, IV, 442 c.

3. Ces définitions sont composées d'éléments empruntés en partie à Platon (Cf. Ast, *Lex. plat.* III, au mot ἀνδρεία) et en partie aux stoïciens. Pour ces derniers, voir spécialement un texte de Cicéron, *Tusculanes*, IV, 24, 53 (V. A. III, 285).

4. Cf. la définition stoïcienne : ἐγκράτεια γάρ ἐστι διάθεσις ἀνυπέρβατος τῶν κατ' ὀρθὸν λόγον γιγνομένων (V. A. III, 274).

5. Définition critiquée par Aristote, *Top.* Z, 3, 141 a, 16.

6. Cf. pseudo-Arist., *Magna Mor.* B, 1202 b, 30 : ἡ μὲν γὰρ ἐγκράτειά ἐστι περὶ ἡδονάς... ἡ δὲ καρτερία περὶ λύπας· ὁ γὰρ καρτερῶν καὶ ὑπομένων τὰς λύπας, οὗτος καρτερικός ἐστιν.

κατὰ φύσιν γιγνομένας ἐπιθυμίας τε καὶ ἡδονάς· εὐαρ-
μοστία καὶ εὐταξία ψυχῆς πρὸς τὰς κατὰ φύσιν ἡδονὰς
καὶ λύπας· συμφωνία ψυχῆς πρὸς τὸ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι·
αὐτοπραγία κατὰ φύσιν· εὐταξία ψυχῆς λογιστική· ὁμιλία
ψυχῆς περὶ καλῶν καὶ αἰσχρῶν· ἕξις καθ᾽ ἣν ὁ ἔχων 412 a
αἱρετικός ἐστι καὶ εὐλαβητικὸς ὧν χρή.

Ἀνδρεία· ἕξις ψυχῆς ἀκίνητος ὑπὸ φόβου· θάρσος πολε-
μικόν· ἐπιστήμη τῶν κατὰ πόλεμον πραγμάτων· ἐγκράτεια
ψυχῆς πρὸς τὰ φοβερὰ καὶ δεινά· τόλμα ὑπηρετικὴ φρονή-
σεως· εὐθαρσία ἐπὶ θανάτου προσδοκίᾳ· ἕξις διαφυλακτικὴ
διαλογισμῶν ὀρθῶν ἐν κινδύνοις· ῥώμη πρὸς κίνδυνον
ἀντίρροπος· ῥώμη καρτερικὴ πρὸς ἀρετήν· ἠρεμία ψυχῆς
περὶ τὰ δεινὰ καὶ θαρσαλέα κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον φαινό-
μενα· σωτηρία δογμάτων ἀδείλων περὶ τὰ δεινὰ καὶ b
ἐμπειρία πολέμου· ἕξις ἐμμενητικὴ νόμου.

Ἐγκράτεια· δύναμις ὑπομενητικὴ λύπης· ἀκολούθησις τῷ ὀρθῷ λογισμῷ· δύναμις ἀνυπέρβατος τοῦ ὑποληφθέντος ὀρθῷ λογισμῷ.

Αὐτάρκεια· τελειότης κτήσεως ἀγαθῶν· ἕξις καθ᾽ ἣν οἱ ἔχοντες αὐτοὶ αὐτῶν ἄρχουσιν.

Ἐπιείκεια· δικαίων καὶ συμφερόντων ἐλάττωσις· μετριότης ἐν συμβολαίοις· εὐταξία ψυχῆς λογιστικῆς πρὸς τὰ καλὰ καὶ αἰσχρά.

Καρτερία· ὑπομονὴ λύπης ἕνεκα τοῦ καλοῦ· ὑπομονὴ c
πόνων ἕνεκα τοῦ καλοῦ.

e 9 συμφωνία post ἄρχεσθαι transp. P || ψυχῆς om. P || πρός : ἡ P || 10 αὐτοπραγία — 412 a 2 χρή om. AO (habent i. m.) || λογιστική : -τικός ἐστι Z || **412 a** 3 ἀνδρεία : ἀνδρία VP || 6 ἕξις — 8 ἀντίρροπος om. P || 7 διαλογισμῶν : λογισμῶν edd. || 8 ἠρεμία — b 2 πολέμου om. P || ἠρεμία — b 2 νόμου om. AO (sed habent i. m.) || **b** 1 ἀδείλων Apelt : ἀδήλων codd. || 3 ἀκολούθησις A^1 et (η et ι s. l.) O^2 : ἀκολουθούσης O^1LVZP et ex om. A || 4 ἀνυπέρβατος AO^1P et (α supra λη) L^2 : ἀνυπέρβλητος L^1VZ et (λη supra α) O^2 || 9 ἐν συμβολαίοις om. P || **c** 1 ὑπομονή — 2 καλοῦ om. AO (sed habent i. m.) || 2 ἕνεκα τοῦ καλοῦ om. P.

Assurance : le fait de ne pas prévoir le malheur ; sang-froid en face du malheur.

Impassibilité : incapacité de tomber dans l'affliction.

Amour du travail : état qui permet de mener à bonne fin ce que l'on s'est proposé ; constance volontaire ; habitude irréprochable du travail.

Pudeur : abstention volontaire d'audace, conforme à la justice et en vue de ce qui est jugé le meilleur ; disposition volontaire à prendre parti pour le meilleur ; le souci d'éviter de justes reproches [1].

d *Liberté :* pouvoir de diriger sa vie ; droit de disposer de soi-même en tout ; faculté de vivre selon son bon plaisir [2] ; prodigalité dans l'usage et la possession des biens.

Libéralité : état qui porte à s'enrichir dans la mesure où il convient ; dépense et conservation raisonnables des richesses [3].

Douceur : répression des mouvements de colère [4] ; harmonieux mélange de l'âme.

Décence : soumission volontaire à ce qui paraît le meilleur ; mesure dans les mouvements du corps.

Bonheur : bien composé de tous les biens ; ressources pleinement suffisantes pour bien vivre ; perfection dans la vertu ;
e pour un être vivant, avoir ce qu'il lui faut pour se suffire [5].

Magnificence : dignité conforme au jugement droit de l'homme le plus respectable.

Sagacité : heureuse qualité de l'âme qui permet à qui la possède de discerner ce qui convient à chacun ; pénétration d'esprit [6].

Probité : sincérité morale unie à la prudence ; intégrité morale.

1. Définition stoïcienne (V. A. III, 432).

2. Cf. Aristote : ...τὸ ζῆν ὡς βούλεταί τις (*Pol.* Z, 2, 1317 b, 12). Chrysippe : εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας (V. A. III, 355).

3. Cf. la définition stoïcienne (V. A. III, 273) et Aristote, *Eth. Nic.* B, 7, 1107 b, 12.

4. Aristote, *Rhétor.* B, 3, 1380 a, 8.

5. Ces diverses notions, très probablement empruntées à la sagesse populaire, ont été adoptées par les écoles socratique et platonicienne, puis synthétisées par Aristote (Cf. *Eth. Nic.* A, 4 et 8 ; Clem. Alex., *Strom.* II, 21).

6. Platon, *Charmide,* 160 c.

Θάρσος· ἀπροσδοκία κακοῦ· ἀνεκπληξία διὰ κακοῦ παρουσίαν.

Ἀλυπία· ἕξις καθ' ἣν ἀνέμπτωτοί ἐσμεν εἰς λύπας.

Φιλοπονία· ἕξις ἀποτελεστικὴ οὗ ἂν προέληται· καρτερία ἑκούσιος· ἕξις ἀδιάβλητος πρὸς πόνον.

Αἰδώς· τολμήσεως ὑποχώρησις ἑκουσία δικαίως καὶ πρὸς τὸ βέλτιστον φανέν· καταλαβὴ ἑκουσία τοῦ βελτίστου· εὐλάβεια ὀρθοῦ ψόγου.

Ἐλευθερία· ἡγεμονία βίου· αὐτοκράτεια ἐπὶ παντί· d ἐξουσία τοῦ καθ' ἑαυτὸν ἐν βίῳ· ἀφειδία ἐν χρήσει καὶ ἐν κτήσει οὐσίας.

Ἐλευθεριότης· ἕξις πρὸς τὸ χρηματίζεσθαι ὡς δεῖ· πρόεσις καὶ κτῆσις οὐσίας ὡς χρή.

Πρᾳότης· κατάστασις κινήσεως τῆς ὑπ' ὀργῆς· κρᾶσις ψυχῆς σύμμετρος.

Κοσμιότης· ὕπειξις ἑκουσία πρὸς τὸ φανὲν βέλτιστον· εὐταξία περὶ κίνησιν σώματος.

Εὐδαιμονία· ἀγαθὸν ἐκ πάντων ἀγαθῶν συγκείμενον· δύναμις αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν· τελειότης κατ' ἀρετήν· ὠφελία αὐτάρκης ζῴου. e

Μεγαλοπρέπεια· ἀξίωσις κατὰ λογισμὸν ὀρθὸν τοῦ σεμνοτάτου.

Ἀγχίνοια· εὐφυΐα ψυχῆς, καθ' ἣν ὁ ἔχων στοχαστικός ἐστιν ἑκάστῳ τοῦ δέοντος· ὀξύτης νοῦ.

Χρηστότης· ἤθους ἀπλαστία μετ' εὐλογιστίας· ἤθους σπουδαιότης.

c 8 δικαίως post βέλτιστον transp. P || 9 καταλαβὴ — βελτίστου om. P || καταλαβὴ — 10 ψόγου om. AO (sed habent i. m.) || d 4 ἕξις — 5 χρή om. AO (sed habent i. m.) || 5 πρόεσις Richards (ex Arist. *Eth. Nic.* 1107 b 12, 13) : πρόσθεσις codd. || χρὴ πρᾳότης V || 6 πρᾳότης om. (et ea quae sequuntur pertinent ad praec. def.) V || 8 ἑκουσία : ἑκούσιος Z (sed α supra ος) et (ος s. l.) O² || 9 κίνησιν VP et (ιν s. l.) O²L² : κινήσεως AO¹L¹Z || e 1 ὠφελία αὐτάρκης ζῴου om. P || 2 τοῦ σεμνοτάτου Richards : τὸν σεμνότατον codd. || 5 ἐστιν om. Z || 6 ἀπλαστία : ἀπληστία LZ || εὐλογιστίας : εὐλογίας (-γιστίας ex em.) L || ἤθους σπουδαιότης om. P.

Beauté morale : état qui fait préférer le meilleur.

Magnanimité : noblesse dans la façon d'user des événements[1] ; grandeur d'âme unie à la raison.

Humanité : disposition naturelle à l'amour des hommes[2] ; disposition bienfaisante à l'égard des hommes ; bienveillance habituelle ; souvenir qui se manifeste par un bienfait.

Piété : justice envers les dieux[3] ; service volontaire des
413 a dieux ; conception juste de l'honneur dû aux dieux ; science des honneurs dus aux dieux.

Bien : ce qui n'a d'autre fin que soi-même.

Intrépidité : état qui nous rend inaccessibles à la crainte.

Insensibilité : état qui nous rend inaccessibles aux passions.

Paix : apaisement des querelles guerrières.

Paresse : inertie de l'âme ; insensibilité de la partie irascible.

Habileté : aptitude à atteindre le but que l'on se propose[4].

Amitié : accord des sentiments sur l'honnête et le juste ; accord dans la vie qu'on a choisie[5] ; accord dans ses pensées
b et ses actes ; similitude de vie[6] ; sentiments communs de bienveillance ; échange réciproque de bienfaits.

Noblesse : vertu d'un caractère généreux[7] ; bonne orientation de l'âme en ce qui concerne la parole ou l'action.

Choix : juste estimation.

Bienveillance : sympathie d'un homme pour un autre.

1. Les Stoïciens la définissent : ἐπιστήμη τῶν συμβαινόντων ὑπεραίρουσα (V. A. III, 274, 275).

2. Pour les Stoïciens, la φιλανθρωπία est la φιλικὴ χρῆσις ἀνθρώπων (V. A. III, 292, p. 72).

3. L'auteur du traité *de Uirt. et Uit.*, attribué à Aristote, mais écrit à une époque tardive, fait de l'εὐσέβεια une des parties de la justice, et dit que, parmi les différentes espèces de cette vertu, la première concerne les dieux (5, 1250 b, 19 et suiv.).

4. Cf. Aristote, *Eth. Nicom.* Z, 13, 1144 a, 23 et suiv.

5. Aristote, *Pol.* Γ, 9, 1280 b, 38 : ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. Du reste ces diverses définitions semblent avoir été composées d'après les analyses d'Aristote, *Eth. Nic.*, l. 8 et 9.

6. Définition stoïcienne. Cf. V. A. III, 661 : τῶν κατὰ τὸν βίον... συμφωνίαν καὶ ὁμόνοιαν.

7. Sénèque, de *Benef.* III, 28 : ...nemo altero nobilior nisi cui rectius ingenium... (V. A. III, 349).

Καλοκαγαθία· ἕξις προαιρετικὴ τῶν βελτίστων.

Μεγαλοψυχία· χρῆσις τοῖς συμβαίνουσιν ἀστεία· μεγαλοπρέπεια ψυχῆς μετὰ λόγου.

Φιλανθρωπία· ἕξις εὐάγωγος ἤθους πρὸς ἀνθρώπου φιλίαν· ἕξις εὐεργετικὴ ἀνθρώπων· χάριτος σχέσις· μνήμη μετ' εὐεργεσίας.

Εὐσέβεια· δικαιοσύνη περὶ θεούς· δύναμις θεραπευτικὴ θεῶν ἑκούσιος· περὶ θεῶν τιμῆς ὑπόληψις ὀρθή· ἐπιστήμη 413 a
τῆς περὶ θεῶν τιμῆς.

Ἀγαθόν· τὸ αὐτοῦ ἕνεκεν.

Ἀφοβία· ἕξις καθ' ἣν ἀνέμπτωτοί ἐσμεν εἰς φόβους.

Ἀπάθεια· ἕξις καθ' ἣν ἀνέμπτωτοί ἐσμεν εἰς πάθη.

Εἰρήνη· ἡσυχία ἐπ' ἔχθρας πολεμικάς.

Ῥᾳθυμία· ῥᾳστώνη ψυχῆς· ἀπάθεια τοῦ θυμοειδοῦς.

Δεινότης· διάθεσις καθ' ἣν ὁ ἔχων στοχαστικός ἐστι τοῦ ἰδίου τέλους.

Φιλία· ὁμόνοια ὑπὲρ καλῶν καὶ δικαίων· προαίρεσις βίου τοῦ αὐτοῦ· ὁμοδοξία περὶ προαιρέσεως καὶ πράξεως· ὁμόνοια περὶ βίον· κοινωνία μετ' εὐνοίας· κοινωνία τοῦ εὖ b
ποιῆσαι καὶ παθεῖν.

Εὐγένεια· ἀρετὴ εὐγενοῦς ἤθους· εὐαγωγία ψυχῆς πρὸς λόγους ἢ πράξεις.

Αἵρεσις· δοκιμασία ὀρθή.

Εὔνοια· [αἵρεσις] ἀνθρώπου πρὸς ἄνθρωπον ἀσπασμός.

e 11 ἕξις — φιλίαν post e 12 εὐεργετικὴ transp. P || ἀνθρώπου om. P || 12 ἀνθρώπων — 13 εὐεργεσίας om. P || χάριτος — 13 εὐεργεσίας om. AO (sed habent i. m.) || 14 περὶ θεούς : ἡ περὶ θεῶν P || 413 a 1 prius θεῶν : θεοῦ P || ἑκούσιος -ὑπόληψις om. P || ὀρθή· ἐπιστήμη : ὀρθὴ ἐπιστήμη P || 2 θεῶν : θεοῦ VZP et (οῦ s. l.) O^2 || 5 ἀπάθεια om. AO (sed habent i. m.) || ἐσμεν om. A et (add. s. l.) O || 7 ἀπάθεια τοῦ θυμοειδοῦς om. P || 10 ὑπὲρ : ὑπό (sed ὲρ s. l.) $A^1O^1L^1$ || προαίρεσις βίου τοῦ αὐτοῦ om. P || b 1 περὶ βίον· κοινωνία : κοινωνία περὶ βίον P περὶ βίου κοινωνίαν (sed ον et α s. l.) O^1L^1 || μετ' εὐνοίας om. P || 3 εὐγένεια OLVZP et i. m. A : εὔνοια A || εὐγενοῦς LVZ et i. m A s. l. O : om. AO^1P || 4 ἢ : καὶ O^2 (s. l.) || 6 αἵρεσις secl. Schneider || ἀνθρώπου VZ et (ου s. l.) O^2L^2 : -πῳ AO^1L^1P || ἀσπασμός edd. : -μῷ AOLVZ -μοῦ P.

Parenté : communauté de race.

Concorde : communauté de toutes choses ; harmonie des pensées et des conceptions [1].

Contentement : accueil sans réserve [2].

Politique : science du bien et de l'utile ; science qui réalise la justice dans la cité.

c *Camaraderie :* amitié formée par l'habitude des relations entre gens du même âge [3].

(Être de) bon conseil : (avoir la) rectitude naturelle du jugement.

Foi : persuasion juste que les choses sont comme elles paraissent ; fermeté de caractère.

Vérité : état de l'esprit qui affirme ou nie [4] ; science des choses vraies.

Volonté : inclination conforme à la droite raison ; désir raisonnable [5] ; désir uni à la raison et conforme à la nature.

Conseil : avis donné à un autre au sujet d'une action, pour lui indiquer comment il doit agir.

Opportunité : le fait de saisir le moment favorable pour subir ou faire quoi que ce soit.

d *Circonspection :* fuite du mal [6] ; soin qu'on met à se tenir sur ses gardes.

Ordre : établissement d'une ressemblance entre tous les

1. La définition des Stoïciens a quelque analogie avec celles-ci : τήν τε ὁμόνοιαν ἐπιστήμην εἶναι κοινῶν ἀγαθῶν, δι' ὃ καὶ τοὺς σπουδαίους πάντας ὁμονοεῖν ἀλλήλοις διὰ τὸ συμφωνεῖν ἐν τοῖς κατὰ τὸν βίον (V. A. III, 625).

2. Définition littéralement stoïcienne (V. A. III, 292, p. 72).

3. D'après Diogène (III, 81), Platon considérait l'ἑταιρία comme une des trois espèces de la vertu et la définissait : ...τὴν ἀπὸ συνηθείας γινομένην. Les Stoïciens précisaient : ἑταιρίαν δὲ φιλίαν καθ' αἵρεσιν, ὡς ἂν ὁμηλίκων (V. A. III, 112, p. 27).

4. Cf. Aristote, *Eth. Nic.* Z, 3, 1139 b, 15 : ...ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι.

5. Définition stoïcienne (V. A. III, 431, 432, 438. Cf. également Origène, *Johan. Comment.* XVII, Preuschen, p. 355. — Voir Dyroff, *Eth. d. Stoa*, p. 2 et suiv.).

6. Voir Cicéron, *Tusc.* IV, 12 (V. A. III, 438) : Quoniamque ut bona natura adpetimus, sic a malis natura declinamus, quae declinatio cum ratione fiet, *cautio* appelletur... La circonspection, ainsi définie, est opposée à la crainte (metus).

Οἰκειότης· ταὐτοῦ γένους κοινωνία.

Ὁμόνοια· κοινωνία τῶν ὄντων ἁπάντων· συμφωνία νοημάτων καὶ ὑπολημμάτων.

Ἀγάπησις· ἀπόδεξις παντελής.

Πολιτική· ἐπιστήμη καλῶν καὶ συμφερόντων· ἐπιστήμη ποιητικὴ δικαιοσύνης ἐν πόλει.

Ἑταιρία· φιλία κατὰ συνήθειαν ἐν τοῖς καθ' ἡλικίαν c
γεγενημένοις.

Εὐβουλία· ἀρετὴ λογισμοῦ σύμφυτος.

Πίστις· ὑπόληψις ὀρθὴ τοῦ οὕτως ἔχειν ὡς [αὐτῷ] φαίνεται· βεβαιότης ἤθους.

Ἀλήθεια· ἕξις ἐν καταφάσει καὶ ἀποφάσει· ἐπιστήμη ἀληθῶν.

Βούλησις· ἔφεσις μετὰ λόγου ὀρθοῦ· ὄρεξις εὔλογος· ὄρεξις μετὰ λόγου κατὰ φύσιν.

Συμβούλευσις· παραίνεσις ἑτέρῳ ὑπὲρ πράξεως, τίνα δεῖ τρόπον πράττειν.

Εὐκαιρία· χρόνου ἐπίτευξις, ἐν ᾧ χρὴ παθεῖν τι ἢ ποιῆσαι.

Εὐλάβεια· φυλακὴ κακοῦ· ἐπιμέλεια φυλακῆς. d

Τάξις· ἐργασία ὁμοιότητος τῶν πρὸς ἄλληλα πάντων

b 8 ὁμονοία — 9 ὑπολημμάτων om. P ‖ 10 ἀπόδεξις παντελής : -δειξις παντελής A^1OV om. P ‖ 11 πολιτική : ποιητική (et refert cum his quae sequuntur ad definit. praec.) P ‖ ἐπιστήμη ποιητικὴ om. P ‖ 12 δικαιοσύνης : καὶ δικαιοσύνης P ‖ ἐν πόλει om. P ‖ **c** 1 ἑταιρία ZP et (ι s. l.) A^2L^2 : -ρεία A^1OL^1V ‖ φιλία κατὰ συνήθειαν : συνηθαιρίας φιλία P ‖ καθ' ἡλικίαν : ἡλικιωταῖς P ‖ 2 γεγενημένοις om. P ‖ 3 ἀρετὴ λογισμοῦ : ἀρετῆς λογισμός (σ bis s. l.) $A^2O^2L^2$ (ος s. l.) et i. m. Z ‖ 4 τοῦ — φαίνεται om. P ‖ ὡς (i. m. τοῦ πατρ. τὸ β) OZ : ὡς αὐτῷ AOL ὡς αὐτῷ V αὐτὸ Par. 1813 ‖ 6 ἕξις om. P ‖ ἐν καταφάσει καὶ ἀποφάσει post 7 ἀληθῶν transp. P ‖ 8 μετὰ λόγου ὀρθοῦ post κατὰ φύσιν transp. P ‖ ὄρεξις om. P ‖ εὔλογος post ἔφεσις pon. P ‖ 9 ὄρεξις μετὰ λόγου om. P ‖ 10 ἑτέρῳ : ἑτέρων Z ἑταίρῳ P ‖ ὑπὲρ : περὶ VP πρὸ (s. l.) $A^2O^2L^2$ ‖ πράξεως om. P ‖ τίνα : τοῦ τί P ‖ 11 τρόπον om. P ‖ **d** 1 φυλακὴ om. P ‖ κακοῦ post φυλακῆς transp. P ‖ 2 ἐργασία ὁμοιότητος Par. 1813 : ἐργασίας ὁμοιότης AOLVZ ἐργασία — 3 ὄντων om. P.

objets qui ont des rapports les uns avec les autres; harmonie dans la communauté; principe des relations mutuelles entre tous les objets; harmonie dans l'acquisition des connaissances.

Attention: effort de l'âme pour apprendre.

Talent: promptitude à apprendre; bonne disposition naturelle; vertu naturelle[1].

Facilité d'esprit: aptitude de l'âme à apprendre rapidement[2].

Jugement: décision souveraine concernant une chose contro-
e versée; controverse légale sur ce qui est ou non injuste[3].

Légalité: obéissance aux lois honnêtes[4].

Joie: plaisir lié aux actions du sage[5].

Honneur: attribution de récompenses aux actions vertueuses; dignité que confère la vertu; manières nobles; soin attentif que l'on prend de sa dignité.

Zèle: manifestation d'une volonté disposée à agir.

Bienveillance: bienfaisance volontaire[6]; action de rendre le bien; aide opportune.

Concorde: commune manière de voir entre gouvernants et gouvernés[7] sur la façon de commander et d'obéir.

Etat: groupement d'une multitude d'hommes qui ont tout ce qu'il faut pour vivre heureusement; groupement d'une multitude régie par des lois.

414 a *Prévoyance:* dispositions prises en vue d'événements futurs.

Délibération: examen sur la façon de tourner à profit certains événements futurs.

Victoire: supériorité dans le combat.

1. Cf. la définition stoïcienne : εὐφυΐαν μὲν εἶναι κοινῶς ἕξιν ἐκ φύσεως ἢ ἐκ κατασκευῆς οἰκείαν πρὸς ἀρετήν, ἢ ἕξιν καθ' ἣν εὐανάληπτοι ἀρετῆς εἰσί τινες (V. A. III, 366).

2. Cf. Platon, *Charmide*, 159 e.

3. Aristote, *Pol.* E, 10, 1134 a, 31 : ἡ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου.

4. Notion attribuée à Platon par Diogène-Laërce, III, 103.

5. Définition littéralement stoïcienne (V. A. III, 432).

6. Les Stoïciens insistaient sur cette notion de volontaire dans l'acte de bienfaisance. Voir Sénèque, à propos de Cléanthe (V. A. I, 579).

7. Emprunté à Platon, *Républ.* IV, 433 c.

ὄντων· συμμετρία κοινωνίας· αἰτία τῶν πρὸς ἄλληλα πάντων ὄντων· συμμετρία πρὸς τὸ μαθεῖν.

Πρόσεξις· συντονία ψυχῆς πρὸς τὸ καταμαθεῖν.

Εὐφυΐα· τάχος ⟨ἐκ⟩μαθήσεως· γέννησις φύσεως ἀγαθή· ἀρετὴ ἐν φύσει.

Εὐμάθεια· εὐφυΐα ψυχῆς πρὸς τάχος μαθήσεως.

Δίκη· ἀπόφασις κυρία περὶ ἀμφισβητουμένου πράγματος· νόμιμος ἀμφισβήτησις περὶ τοῦ ἀδικεῖν ἢ μή. e

Εὐνομία· πειθαρχία νόμων σπουδαίων.

Εὐφροσύνη· ἐπὶ τοῖς τοῦ σώφρονος ἔργοις χαρά.

Τιμή· δόσις ἀγαθῶν ἐν ταῖς δι᾽ ἀρετὴν πράξεσι διδομένων· ἀξίωμα ἀπ᾽ ἀρετῆς· σχῆμα σεμνότητος· τήρησις ἀξιώματος.

Προθυμία· ἐμφανισμὸς προαιρέσεως πρακτικῆς.

Χάρις· εὐεργεσία ἑκούσιος· ἀπόδοσις ἀγαθοῦ· ὑπουργία ἐν καιρῷ.

Ὁμόνοια· ὁμοδοξία ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ὡς δεῖ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι.

Πολιτεία· κοινωνία πλήθους ἀνθρώπων αὐτάρκης πρὸς εὐδαιμονίαν· κοινωνία πλήθους ἔννομος.

Πρόνοια· παρασκευὴ πρὸς μέλλοντά τινα. 414 a

Βουλή· σκέψις περὶ τῶν μελλόντων πῶς συμφέρει.

Νίκη· δύναμις κρατητικὴ περὶ ἀγωνίαν.

d 3 κοινωνίας : ὁμοιότητος P || αἰτία — 4 μαθεῖν om. P || 4 συμμετρίας Burnet πρὸς τὸ μαθ- secludens || 5 καταμαθεῖν : μαθεῖν (κατα s. l.) O || 6 εὐφυΐα : προσέξις σὺν εὐφυΐα Z || γέννησις φύσεως ἀγαθή om. P || φύσεως L¹VZO¹ : φυτῶν A et (τῶν s. l.) O²L² || 8 εὐμάθεια — μαθήσεως om. P || 9 δίκη : νόμος Burnet || κυρία om. P || **e** 1 νόμιμος — μή om. P || νόμιμος scripsi : νόμος AOLVZ qui nouam def. incip. om. Par. 1813 δίκη Burnet νόμῳ Adam || ἀμφισβήτη *σις A || **e** 3 τοῖς τοῦ σώφρονος : σώφροσιν P || χαρά post εὐφροσύνη transp. P || 4 δόσις — διδομένων : ἀξιώματος δόσις τῶν δι᾽ ἀρετῶν πράξεων P || 8 ἑκούσιος εὐεργεσία P || ἀγαθοῦ : -θῆς Z || ὑπουργία Par. 1813 : -γίας AOLVZ || ὑπουργία — 11 ἄρχεσθαι om. P || 12 κοινωνία — 13 εὐδαιμονίαν om. ZP || **414 a** 1 πρὸς μέλλοντά τινα : μελλόντων P.

Adresse : perspicacité de l'esprit qui triomphe de l'objection.

Don : échange de bienveillance.

Opportunité : moment précis pour réussir ; moment propice pour obtenir un bien.

Mémoire : disposition de l'âme à conserver la vérité qui est en elle.

Réflexion : effort de la pensée.

Intelligence : principe de la science.

Sainteté : soin vigilant à éviter les fautes contre les dieux[1] ;
b culte conforme à la nature pour honorer les dieux.

Divination : science qui prédit l'avenir sans preuve.

Mantique : science qui a pour objet le présent et l'avenir des êtres mortels[2].

Sagesse : science où il n'y a plus d'hypothèses ; science des êtres éternels ; science qui considère la cause des êtres[3].

Philosophie : effort pour connaître les êtres éternels ; état où l'on contemple le vrai et ce qui le constitue comme tel[4] ; application de l'âme unie à la droite raison[5].

Science : conception de l'âme que le raisonnement ne
c peut ébranler ; faculté de concevoir une ou plusieurs choses sans pouvoir être ébranlé par le raisonnement ; discours vrai inébranlable pour la pensée[6].

Opinion : conception que le raisonnement peut ébranler ; fluctuation de la pensée ; pensée que le raisonnement conduit au faux aussi bien qu'au vrai[7].

1. Définition stoïcienne : εὐλάβεια τῶν περὶ θ<εοὺς> ἁμαρτημάτων (V. A. III, 432).

2. Platon définit la mantique : ἐπιστήμην τοῦ μέλλοντος (*Charmide*, 173 c), et Chrysippe : la science τῶν μελλόντων ἁπάντων... θεωρητικήν τε καὶ προαγορευτικήν (V. A. II, 939).

3. Définitions tirées des doctrines de Platon et d'Aristote sur la nature et la science.

4. Source platonico-aristotélicienne. Cf. Platon, *Républ.* VII, 521 c ; Aristote, *Métaph.* α, 1, 993 b, 20.

5. Source plutôt stoïcienne : τὴν φ. ἐπιτήδευσιν λόγου ὀρθότητος ἀποδιδόασιν (V. A. III, 293).

6. Origine platonicienne (Cf. *Timée*, 29 b, 51 e). Les deux premières définitions sont critiquées par Aristote (*Top.* E, 5, 134 b, 1, 15) et reprises par les Stoïciens (V. A. I, 68).

7. Définitions provenant de la doctrine de Platon sur la δόξα.

Εὐπορία· εὐκρίνεια κρατητικὴ τοῦ λεγομένου.

Δωρεά· ἀλλαγὴ χάριτος.

Καιρός· χρόνου ἀκμὴ πρὸς τὸ συμφέρον· χρόνος ἀγαθοῦ τινος συνεργός.

Μνήμη· διάθεσις ψυχῆς φυλακτικὴ τῆς ἐν αὐτῇ ὑπαρχούσης ἀληθείας.

Ἔννοια· συντονία διανοίας.

Νόησις· ἀρχὴ ἐπιστήμης.

Ἁγνεία· εὐλάβεια τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς ἁμαρτημάτων· τῆς θεοῦ τιμῆς κατὰ φύσιν θεραπεία. b

Μαντεία· ἐπιστήμη προδηλωτικὴ πράξεως ἄνευ ἀποδείξεως.

Μαντική· ἐπιστήμη θεωρητικὴ τοῦ ὄντος καὶ μέλλοντος ζῴῳ θνητῷ.

Σοφία· ἐπιστήμη ἀνυπόθετος· ἐπιστήμη τῶν ἀεὶ ὄντων· ἐπιστήμη θεωρητικὴ τῆς τῶν ὄντων αἰτίας.

Φιλοσοφία· τῆς τῶν ὄντων ἀεὶ ἐπιστήμης ὄρεξις· ἕξις θεωρητικὴ τοῦ ἀληθοῦς, πῶς ἀληθές· ἐπιμέλεια ψυχῆς μετὰ λόγου ὀρθοῦ.

Ἐπιστήμη· ὑπόληψις ψυχῆς ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου· δύναμις ὑποληπτική τινος ἢ τινῶν ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου· c λόγος ἀληθὴς ἐπὶ διανοίᾳ ἀμετάπτωτος.

Δόξα· ὑπόληψις μεταπειστὸς ὑπὸ λόγου· λογιστικὴ φορά· διάνοια ἐμπίπτουσα εἰς ψεῦδος καὶ ἀληθὲς ὑπὸ λόγου.

a 4 εὐπορία — 7 συνεργός om. P ‖ λεγομένου AOL[1]VZ : λογιζομένου γρ i. m. OZ et s. l. L[2] ‖ 8 ἐν αὐτῇ om. P ‖ 12 τῶν om. P ‖ τοὺς θεοὺς om. P ‖ b 1 τῆς — θεραπεία om. P ‖ θεραπεία V et (σ eras.) O[2] : -πείας AO[1]LZ ‖ 2 μαντεία om. Z ‖ 6 prius ἐπιστήμη — ὄντων om. P et (hab. i. m.) O ‖ ἀνυπόθετος· ἐπιστήμη om. Z ‖ 8 τῆς — ἐπιστήμης om. P ‖ ἀεὶ om. Z ‖ ἕξις om. OVZP ‖ 9 ἀληθοῦς LVZP et (οῦς s. l.) A[2]O[2] : ἀληθῶς A[1]O[1] ‖ πῶς ἀληθές om. P ‖ c 1 δύναμις — λόγου om. VP ‖ τινος A[1]O[1] : περί τινος LZ et (περί s. l.) A[2]O[2] ‖ ἀμετάπτωτος : εὐμετάπτωτος Z ‖ 3 μεταπειστὸς edd. : μεταπιστὸς AO μετὰ πίστεως LVZP et γρ i. m. AO ‖ λογιστικὴ φορά om. P ‖ λογιστικὴ — 4 λόγου om. V (hab. i. m.).

Sensation : fluctuation de l'âme ; ébranlement de l'esprit par l'entremise du corps[1] ; avertissement donné aux hommes pour leur utilité et qui produit dans l'âme la faculté irrationnelle de connaître par le moyen du corps.

Caractère : disposition de l'âme qui nous fait qualifier de telle ou telle manière[2].

d *Voix :* émission vocale qui a sa source dans la pensée.

Discours : son figuré par des lettres[3], servant à indiquer les choses; langage composé de noms et de verbes, sans rythme[4].

Nom : locution sans liaison servant à désigner tout ce que l'on peut attribuer à l'essence et tout ce qui est exprimé pour soi[5].

Locution : voix humaine figurée par des lettres ; signe commun pour se faire comprendre, sans rythme.

Syllabe : articulation de la voix humaine figurée par des lettres.

Définition : discours composé de la différence et du genre.

e *Preuve :* démonstration de ce qui n'est pas évident.

Démonstration : discours syllogistique vrai ; discours explicatif par le moyen de propositions déjà connues.

Élément du son : le son simple qui sert à former les autres sons.

Utile : ce qui nous vaut un avantage ; la cause du bien[6].

Avantageux : ce qui conduit au bien.

Beau : le bien.

Bon : ce qui est la cause de conservation pour les êtres ; le but vers lequel toute chose tend, d'où dérive ce qu'il faut choisir[7].

Tempérance : l'ordre de l'âme[8].

Juste : prescription légale qui réalise la justice.

1. Pour ces deux définitions, cf. Platon, *Timée,* 43 c, 45 d et Aristote, *de Somno,* 1, 454 a, 9.
2. Cf. Aristote, *Métaph.* Δ, 20, 1022 b, 10.
3. Voir Diogène-Laërce sur Platon, III, 107.
4. Cf. Platon, *Cratyle,* 431 b.
5. Voir l'explication de cette notion dans Aristote, de *Interp.* 1 et 2.
6. Définition socratique donnée par Platon, *Hipp. Maj.*, 296 e.
7. Cf. dans Stobée, *Ecl.* (W. H. II, 134), trois définitions analogues attribuées aux Péripatéticiens.
8. Cf. Platon, *Gorgias,* 506 e.

Αἴσθησις· ψυχῆς φορά· νοῦ κίνησις [ψυχῆς] διὰ σώματος· εἰσάγγελσις εἰς ὥρας ἀνθρώπων, ἀφ' ἧς γίγνεται ψυχῆς ἄλογος δύναμις γνωριστικὴ διὰ σώματος.

Ἕξις· διάθεσις ψυχῆς καθ' ἣν ποιοί τινες λεγόμεθα.

Φωνή· ῥεῦμα διὰ στόματος ἀπὸ διανοίας. d

Λόγος· φωνὴ ἐγγράμματος, φραστικὴ ἑκάστου τῶν ὄντων· διάλεκτος συνθετὴ ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων ἄνευ μέλους.

Ὄνομα· διάλεκτος ἀσύνθετος ἑρμηνευτικὴ τοῦ τε κατὰ τῆς οὐσίας κατηγορουμένου καὶ παντὸς τοῦ [μὴ] καθ' ἑαυτὸ λεγομένου.

Διάλεκτος· φωνὴ ἀνθρώπου ἐγγράμματος· καὶ σημεῖόν τι κοινὸν ἑρμηνευτικὸν ἄνευ μέλους.

Συλλαβή· ἀνθρωπίνης φωνῆς ἄρθρον ἐγγράμματον.

Ὅρος· λόγος ἐκ διαφορᾶς καὶ γένους συγκείμενος.

Τεκμήριον· ἀπόδειξις ἀφανοῦς. e

Ἀπόδειξις· λόγος συλλογιστικὸς ἀληθής· λόγος ἐμφανιστικὸς διὰ προγιγνωσκομένων.

Στοιχεῖον φωνῆς· φωνὴ ἀσύνθετος, αἰτία ταῖς ἄλλαις φωναῖς τοῦ φωνὰς εἶναι.

Ὠφέλιμον· τὸ αἴτιον τοῦ εὖ πάσχειν· τὸ αἴτιον ἀγαθοῦ.

Συμφέρον· τὸ εἰς ἀγαθὸν φέρον.

Καλόν· τὸ ἀγαθόν.

Ἀγαθόν· τὸ αἴτιον σωτηρίας τοῖς οὖσι· τὸ αἴτιον παντὸς τοῦ πρὸς αὐτό, ἀφ' οὗ συμβαίνει ἃ χρὴ αἱρεῖσθαι.

Σῶφρον· τὸ κόσμιον τῆς ψυχῆς.

Δίκαιον· νόμου τάγμα ποιητικὸν δικαιοσύνης.

c 5 ψυχῆς φορά om. P || alter. ψυχῆς del. Hermann. || 6 εἰσάγγελσις : ἄγγελσις P || εἰς — 7 σώματος om. P || εἰς om. A¹O¹ (sed habent s. l.) || d 1 ῥεῦμα : πνεῦμα Stob. W. H. I, 497 || 3 συνθετή : σύνθετος V et (ος s. l.) O² || 4 ἀσύνθετος om. P || τε om. P || 5 μή del. Adam || ἑαυτό : ἑαυτοῦ AP || 7 καί om. P || τι om. P || 8 ἄνευ μέλους om. P || 10 συγκείμενος om. A (hab. i. m.) O (hab. s. l.) || e 2 λόγος συλλογιστικός ἀληθής om. O (hab. i. m.) || alter. λόγος om. P || 6 τό — πάσχειν om. P || ἀγαθοῦ : τοῦ ἀγαθοῦ Par. 1813 || 8 καλόν τὸ ἀγαθόν om. A et (hab. i. m.) O || 12 δικαιοσύνης : -σύνῃ A.

Volontaire : ce qui se porte soi-même à l'action ; ce qui
415 a est choisi pour soi ; ce qui est accompli avec réflexion [1].

Libre : ce qui est le principe de sa détermination.

Mesuré : milieu entre l'excès et le défaut, constituant exactement ce que l'art requiert [2].

Juste mesure : le milieu entre l'excès et le défaut.

Prix de la vertu : récompense désirable pour elle-même [3].

Immortalité : essence vivante et durée éternelle.

Saint : service divin agréable à Dieu.

Fête : temps sacré déterminé par les lois.

Homme : animal sans ailes, à deux pieds, aux ongles plats ; le seul, parmi les êtres, qui soit capable d'acquérir une science fondée sur des raisonnements [4].

b *Sacrifice :* offrande d'une victime à Dieu.

Prière : demande qu'adressent les hommes aux dieux pour obtenir ce qui est bon ou paraît tel [5].

Roi : chef suprême qui gouverne suivant des lois sans avoir de compte à rendre [6] ; chef suprême de la constitution politique.

Commandement : l'administration de l'ensemble.

Magistrature : pouvoir auquel sont confiées les lois [7].

Nomothète : créateur des lois d'après lesquelles la cité sera gouvernée.

Loi : décision politique de la foule [8] sans détermination limitée de temps.

Hypothèse : principe qu'on ne peut démontrer ; récapitulation du discours.

1. Cf. *Magna Mor.* A, 16, 1188 b, 26 : τὸ ἑκούσιον... τὸ ἐκ διανοίας γιγνόμενον.

2. Notion platonicienne. Cf. *Politique,* 284 c et suiv.

3. Cf. la définition stoïcienne : τὸ δὲ γέρας ἆθλον ἀρετῆς εὐεργετικῆς (V. A. III, 563).

4. Plusieurs éléments de cette définition sont critiqués par Aristote (*Top.* A, 7, 103 a, 27 ; E, 3, 132 a, 19 ; 4, 133 a, 2, 22, b, 8).,. Diogène le Cynique (Diog. L. VI, 40) et Sextus Empiricus (*Hyp.. Pyrrh,* 7, 281), l'attribuent à Platon, du moins dans ses parties essentielles.

5. Cf, Platon, *Polit.* 290 d ; *Lois,* VII, 801 a.

6. Les éléments de la définition se trouvent chez Platon, *Pol.* 301 b ; *Lois,* VI, 761 e.

7. Origine stoïcienne (V. A. III, 544).

8. Définition manifestant une tendance démocratique. Cf. Aristote, *Polit.* E, 9, 1310 a, 4 ; 1305 a, 32.

Ἑκούσιον· τὸ αὐτοῦ προσαγωγόν· τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετόν· τὸ κατὰ διάνοιαν ἀποτελούμενον. 415 a

Ἐλεύθερον· τὸ ἄρχον αὑτοῦ.

Μέτριον· τὸ μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως καὶ κατὰ τέχνην ἀρκοῦν.

Μέτρον· τὸ μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως.

Ἆθλον ἀρετῆς· γέρας τὸ ἑαυτοῦ ἕνεκα αἱρετόν.

Ἀθανασία· οὐσία ἔμψυχος καὶ ἀίδιος μονή.

Ὅσιον· θεράπευμα θεοῦ ἀρεστὸν θεῷ.

Ἑορτή· χρόνος ἱερὸς κατὰ νόμους.

Ἄνθρωπος· ζῷον ἄπτερον, δίπουν, πλατυώνυχον· ὃ μόνον τῶν ὄντων ἐπιστήμης τῆς κατὰ λόγους δεκτικόν ἐστι.

Θυσία· θεῷ δόμα θύματος. b

Εὐχή· αἴτησις ἀνθρώποις ἀγαθῶν ἢ δοκούντων παρὰ θεῶν.

Βασιλεύς· ἄρχων κατὰ νόμους ἀνυπεύθυνος· πολιτικῆς κατασκευῆς ἄρχων.

Ἀρχή· ἐπιμέλεια τοῦ παντός.

Ἐξουσία· ἐπιτροπὴ νόμου.

Νομοθέτης· ποιητὴς νόμων καθ' οὓς δεῖ πολιτεύεσθαι.

Νόμος· δόγμα πλήθους πολιτικὸν οὐκ εἴς τινα χρόνον ἀφωρισμένον.

Ὑπόθεσις· ἀρχὴ ἀναπόδεικτος· συγκεφαλαίωσις λόγου.

415 a 1 τὸ αὑτοῦ προσαγωγόν om. P || αὑτοῦ edd. : αὐτὸ A αὐτὸ OLVZ || τὸ — αἱρετόν om. V || 2 τὸ — ἀποτελούμενον om. AP et (hab. i. m.) O || κατὰ : καὶ κατὰ V || 4 τὸ om. P || 6 μέτρον — 7 αἱρετόν om. P || τὸ om. A et (hab. s. l.) O || 7 ἆθλον — αἱρετόν : ἆθλον ἀρετῆς. εἶτα γέρας τὸ ἑαυτοῦ ἕνεκα αἱρετόν i. m. Z (ἀλλαχοῦ) O (τοῦ πατρ. τὸ β.) || 8 ἔμψυχος L[1]VZP et ex em. O : ἐμψύχου AO[1] (ου s. l.) L[2] || καὶ om. P || 9 θεοῦ : θεῶν Z et (οῦ s. l.) O || **b** 2 ἀνθρώποις om. P || ἢ δοκούντων om. P || θεῶν : θεοῖς A et (ῶν s. l.) O || 4 ἄρχων : ἄρχοντα (i. m. ἀλλαχοῦ) Z om. P et (ἄρχων i. m. τοῦ πατρ. τὸ β.) O || 5 ἀρχή : ἄρχων PO (sed ἀρχὴ i. m. τοῦ πατρ. τὸ β.) et (i. m. ἀλλαχοῦ) Z || ἐπιμέλεια : ἐπιμελητὴς P || 6 ἐξουσία ἐπιτροπὴ νόμου om. P || 7 νόμων VZ[1] et (ν et μ s. l.) O[2]L[2] : λόγων APO[1]L[1] et (s. l.) Z[2] || 8 οὐκ — 9 ἀφωρισμένον om. P.

Décret : décision politique portée pour un temps déterminé.

c *Politique :* celui qui sait organiser l'Etat.

Cité : résidence d'une multitude d'hommes qui se soumettent à des décrets communs; multitude d'hommes vivant sous la même loi [1].

Perfection de la cité : l'établissement d'une bonne constitution.

Art militaire : l'expérience de la guerre.

Alliance militaire : association pour la guerre.

Salut : action de se conserver sain et sauf.

Tyran : celui qui gouverne une cité d'après son bon plaisir.

Sophiste : chasseur gagé de jeunes gens riches et distingués [2].

d *Richesse :* possession suffisante pour vivre heureux ; abondance des biens qui procurent le bonheur.

Dépôt : bien confié.

Purification : séparation du bon d'avec le mauvais.

Vaincre : l'emporter dans la lutte.

Homme bon : celui qui réalise le bien autant qu'il est possible à l'homme.

Tempérant : celui qui a des désirs modérés.

Continent : celui qui maîtrise les parties de l'âme en lutte contre la droite raison.

Honnête : celui qui est parfaitement bon ; celui qui pos-
e sède la vertu qui lui est propre [3].

Préoccupation : inquiétude muette.

Torpeur d'esprit : lenteur pour apprendre [4].

Despotisme : pouvoir irresponsable, mais juste.

Anti-philosophie : état qui rend ennemi des discours.

Crainte : frayeur de l'âme dans l'attente d'un mal.

Irritation : mouvement violent, irréfléchi de l'âme irrationnelle [5].

1. Définition stoïcienne (V. A. III, 327).

2. Cf. Platon, *Sophiste,* 231 d.

3. Aristote, *Catégories.* 8, 10 b, 8. Cf. *Top.* E, 3, 131 b, 1 et le dialogue περὶ εὐγ. 1490 b, 3.

4. Platon, *Charmide,* 159 e.

5. Les termes νοῦς τάξεως, que donnent les manuscrits, n'ont évidemment aucun sens. Peut-être faudrait-il lire ἄνευ τάξεως qui aurait été primitivement écrit en marge à titre de variante, ou pour commenter ἄνευ λογισμοῦ.

Ψήφισμα· δόγμα πολιτικὸν εἴς τινα χρόνον ἀφωρισμένον.

Πολιτικός· ἐπιστήμων πόλεως κατασκευῆς. c

Πόλις· οἴκησις πλήθους ἀνθρώπων κοινοῖς δόγμασι χρωμένων· πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμον τὸν αὐτὸν ὄντων.

Πόλεως ἀρετή· κατάστασις ὀρθῆς πολιτείας.

Πολεμική· ἐμπειρία πολέμου.

Συμμαχία· κοινωνία πολέμου.

Σωτηρία· περιποίησις ἀβλαβής.

Τύραννος· ἄρχων πόλεως κατὰ τὴν ἑαυτοῦ διάνοιαν.

Σοφιστής· νέων πλουσίων ἐνδόξων ἔμμισθος θηρευτής.

Πλοῦτος· κτῆσις σύμμετρος πρὸς εὐδαιμονίαν· περιουσία d χρημάτων εἰς εὐδαιμονίαν συντεινόντων.

Παρακαταθήκη· δόμα μετὰ πίστεως.

Κάθαρσις· ἀπόκρισις χειρόνων ἀπὸ βελτιόνων.

Νικᾶν· κρατεῖν διαφερόμενον.

Ἀγαθὸς ἄνθρωπος· ὁ τοιοῦτος οἷος ἀνθρώπῳ τἀγαθὰ ἐπιτελεῖν.

Σώφρων· ὁ μετρίας ἐπιθυμίας ἔχων.

Ἐγκρατής· ὁ κρατῶν ἀντιτεινόντων τῶν τῆς ψυχῆς μορίων τῷ ὀρθῷ λογισμῷ.

Σπουδαῖος· ὁ τελείως ἀγαθός· ὁ ἔχων τὴν αὑτοῦ ἀρετήν. e

Σύννοια· διάνοια μετὰ λύπης ἄνευ λόγου.

Δυσμαθία· βραδυτὴς ἐν μαθήσει.

Δεσποτεία· ἀρχὴ ἀνυπεύθυνος δικαία.

Ἀφιλοσοφία· ἕξις καθ' ἣν ὁ ἔχων μισόλογος ἐστί.

Φόβος· ἔκπληξις ψυχῆς ἐπὶ κακοῦ προσδοκίᾳ.

Θυμός· ὁρμὴ βίαιος ἄνευ λογισμοῦ [νοῦς τάξεως] ψυχῆς ἀλογίστου.

c 2 δόγμασιν : νόμοις P || 3 πλῆθος — ὄντων om. P || 5 πολεμικὴ ἐμπειρία πολέμου om. P || 9 ἐνδόξων om. P || d 1 κτῆσις — εὐδαιμονίαν om. P || 3 δό ∸ μα A || 6 ἀγαθὸς — 7 ἐπιτελεῖν om. P || 9 τῶν ἀντιτεινόντων P || e 1 τελείως : τελέως (ε supra ει) O^{2} || αὑτοῦ : αὐτοῦ V || 3 δυσμαθία : δυσμάθεια A || 5 post ἀφιλοσοφία add. μισολογία P || ἕξις — ἐστίν om. P || 7 ἄνευ — ψυχῆς om. P || νοῦς τάξεως deleui || 8 ἀλογίστου : ἀλόγιστος P.

Frayeur : crainte dans l'attente d'un mal[1].

Flatterie : consiste en des relations où le but est de plaire, sans souci du bien ; relations dans lesquelles on se préoccupe à l'excès de plaire[2].

Colère : propulsion de l'âme irascible à la vengeance[3].

Insolence : injustice qui porte à des procédés injurieux[4].

416 *Intempérance :* état violent qui, au mépris de la droite raison, pousse vers les plaisirs apparents[5].

Nonchalance : fuite du travail ; pusillanimité qui paralyse l'élan.

Principe : première cause de ce qui est.

Calomnie : discours qui divise des amis[6].

Occasion : moment opportun pour subir ou agir.

Injustice : état qui porte à mépriser les lois.

Indigence : pénurie des biens.

Honte : crainte du déshonneur qu'on prévoit[7].

Fanfaronnade : état dans lequel on s'attribue un bien ou des biens absents[8].

Faute : acte contre la droite raison[9].

Envie : chagrin provoqué par les biens dont jouissent ou ont joui des amis[10].

Impudence : état de l'âme qui fait supporter le déshonneur par amour du gain.

Témérité : audace excessive en présence de dangers qu'on ne devrait pas affronter[11].

Vanité : état de l'âme qui incline à prodiguer les dépenses sans raison.

1. Les Stoïciens définissent la crainte (φόβος) : προσδοκία κακοῦ et ἔκπληξις = φόβος ἐκ φαντασίας ἀσυνήθους (V. A. III, 407).
2. Cf. Aristote, *Eth. Nic.* B, 7, 1108 a, 27-29.
3. Cf. Aristote, *Top.* Θ 1, 156 a, 32 et *Magna Mor.* B, 6, 1202 b, 19.
4. Voir la définition stoïcienne, V. A. III, 578.
5. Cf. pseudo-Arist. *de Uirt.* et *Uit.* 3, 1250 a, 22 et 6, 1251 a, 23.
6. Définit. stoïc. : διάστασιν φαινομένων φίλων ψευδεῖ λόγῳ (V. A. III, 581).
7. Cf. Aristote, *Eth. Nicom.* Δ, 15, 1128 b, 11.
8. Cf. Aristote, *Eth. Nic.* Δ, 13, 1127 a, 21.
9. Définition stoïcienne (V. A. III, 445, 500).
10. Pour les stoïciens : λύπην ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς (V. A. III, 412, 414, 415).
11. Aristote, *Eth. Nic.* Γ, 10, 1115 b, 28,

Ἔκπληξις· φόβος ἐπὶ προσδοκίᾳ κακοῦ.

Κολακεία· ὁμιλία ἡ πρὸς ἡδονὴν ἄνευ τοῦ βελτίστου· ἕξις ὁμιλητικὴ πρὸς ἡδονὴν ὑπερβάλλουσα τὸ μέτριον.

Ὀργή· παράκλησις τοῦ θυμικοῦ εἰς τὸ τιμωρεῖσθαι.

Ὕβρις· ἀδικία πρὸς ἀτιμίαν φέρουσα.

Ἀκρασία· ἕξις βιαστικὴ παρὰ τὸν ὀρθὸν λογισμὸν πρὸς 416
τὰ δοκοῦντα ἡδέα εἶναι.

Ὄκνος· φυγὴ πόνων· δειλία ἀντιληπτικὴ ὁρμῆς.

Ἀρχή· πρώτη τοῦ εἶναι αἰτία.

Διαβολή· διάστασις φίλων λόγῳ.

Καιρός· ἐν ᾧ ἕκαστον ἐπιτήδειον παθεῖν ἢ ποιῆσαι.

Ἀδικία· ἕξις ὑπεροπτικὴ νόμων.

Ἔνδεια· ἐλάττωσις τῶν ἀγαθῶν.

Αἰσχύνη· φόβος ἐπὶ προσδοκίᾳ ἀδοξίας.

Ἀλαζονεία· ἕξις προσποιητικὴ ἀγαθοῦ ἢ ἀγαθῶν τῶν μὴ ὑπαρχόντων.

Ἁμαρτία· πρᾶξις παρὰ τὸν ὀρθὸν λογισμόν.

Φθόνος· λύπη ἐπὶ φίλων ἀγαθοῖς ἢ οὖσιν ἢ γεγενημένοις.

Ἀναισχυντία· ἕξις ψυχῆς ὑπομενητικὴ ἀδοξίας ἕνεκα κέρδους.

Θρασύτης· ὑπερβολὴ θράσους πρὸς φόβους οὓς μὴ δεῖ.

Φιλοτιμία· ἕξις ψυχῆς προετικὴ πάσης δαπάνης ἄνευ λογισμοῦ.

e 9 ἔκπληξις — κακοῦ om. P et (hab. i. m.) AO || 10 ἡ om. P || ἕξις — 11 μέτριον om. P || 13 ὕβρις — φέρουσα post 416 a 2 εἶναι transp. P || 416 a 3 πόνων P : πόνων ἀργὴ A et forte O[1] πόνων ἀργῆς LVZ et forte ex em. O[2] || δειλία — 6 ποιῆσαι om. P || 4 ἀρχή transp. Burnet || πρώτη — αἰτία cum def. praec. coniungunt AOLVZ || 8 τῶν om. P || 9 ἀδοξίας : εὐδοξίας Z || 10 ἀλαζονεία — 11 ὑπαρχόντων post 12 λογισμόν transp. P || προσποιητικὴ : ποιητικὴ Z || ἀγαθοῦ ἢ om. P || 13 ἀγαθοῖς : ἀγαθῶν Z || ἢ γεγενημένοις AO[1] : ἢ ποτὲ γεγενημένοις LVZ et (ποτὲ s. l.) O[2] om. P || 17 θρασύτης — δεῖ om. P || θράσους : θάρσους fecit A || 18 προετικὴ LVP et ex em. (x exp.) O[2] : προε°τικὴ A προεκτικὴ O[1]Z.

Mauvais naturel : malice native et défaut de la nature ; maladie de la nature.

Espérance : attente d'un bien[1].

Folie : corruption du jugement sain.

Bavardage : intempérance déraisonnable dans le parler[2].

Contrariété : la plus grande distance entre des objets de même genre, mais d'espèce différente[3].

Involontaire : ce qui est accompli sans réflexion[4].

Éducation : ce qui a pour vertu de cultiver l'âme.

Œuvre éducatrice : l'acte par lequel on transmet l'éducation.

Science législative : la science qui rend bonne la cité.

Admonestation : blâme infligé avec réflexion ; discours pour détourner d'une faute.

Secours : acte par lequel on empêche un mal présent ou imminent.

Châtiment : remède appliqué à l'âme après une faute commise.

Puissance : supériorité dans l'action ou la parole ; état qui rend puissant celui qui le possède ; force naturelle.

Sauver : conserver sain et sauf.

1. Xénophon, *Cyropédie* I, 6, 19.
2. Théophraste, *Caractères,* 7.
3. Cf. Aristote, *Métaph.* A, 4, 1055 a, 3 et suiv.
4. Cf. *Magna Mor.* A, 16, 1188 b, 27.

Κακοφυΐα· κακία ἐν φύσει καὶ ἁμαρτία τοῦ κατὰ φύσιν· νόσος τοῦ κατὰ φύσιν.

Ἐλπίς· προσδοκία ἀγαθοῦ.

Μανία· ἕξις φθαρτικὴ ἀληθοῦς ὑπολήψεως.

Λαλιά· ἀκρασία λόγου ἄλογος.

Ἐναντιότης· τῶν ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος κατά τινα διαφορὰν πιπτόντων ἡ πλείστη διάστασις.

Ἀκούσιον· τὸ παρὰ διάνοιαν ἀποτελούμενον.

Παιδεία· δύναμις θεραπευτικὴ ψυχῆς.

Παίδευσις· παιδείας παράδοσις.

Νομοθετική· ἐπιστήμη ποιητικὴ πόλεως ἀγαθῆς.

Νουθέτησις· λόγος ἐπιτιμητικὸς ἀπὸ γνώμης· λόγος ἁμαρτίας ἀποτροπῆς ἕνεκεν.

Βοήθεια· κακοῦ κώλυσις ὄντος ἢ γινομένου.

Κόλασις· ψυχῆς θεραπεία ἐπὶ ἁμαρτήματι γενομένῳ.

Δύναμις· ὑπεροχὴ ἐν πράξει ἢ ἐν λόγῳ· ἕξις καθ' ἣν τὸ ἔχον δυνατόν ἐστιν· ἰσχὺς κατὰ φύσιν.

Σῴζειν· τὸ περιποιεῖν ἀβλαβῆ.

a 20 κακία — φύσιν om. P || ἢ ἁμαρτία post νόσος hab. P || 24 λαλιά — ἄλογος om. P || ἄλογος : ἄλαλος A et forte O[1] || 25 κατά — 26 πιπτόντων om. P || 27 ἀποτελούμενον : τελούμενον P || 29 παίδευσις — παράδοσις om. AO (habent i. m.) || παίδευσις — 30 ἀγαθῆς om. P || 30 ἀγαθῆς LZ et (γ s. l.) O[2] : ἀπαθῆς AO[1]V || 31 ἀπό — λόγος om. P || 33 γινομένου : γιγνομένου V || 35 ἕξις om. P || 36 ἰσχὺς κατὰ φύσιν om. P.


174

175

TABLE DES MATIÈRES

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT (9-1930).